BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

Troisième série

JACQUES MARITAIN

DISTINGUER POUR UNIR

OU

LES DEGRÉS DU SAVOIR

NOUVELLE ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

5e ÉDITION — 17e MILLE



MCMXLVIII

Desclée De Brouwer et Cie

Éditeurs - Paris

DISTINGUER POUR UNIR

OU

LES DEGRÉS DU SAVOIR

DU MÊME AUTEUR

La Philosophie bergsonienne, études critiques, 2e édition, revue et corrigée (Téqui). — *Le Docteur Angélique*, 2e édition (Desclée de Brouwer). — *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, 3e édition (Desclée de Brouwer). — *Le Songe de Descartes* (Corrêa). — *De la Philosophie chrétienne* (Desclée de Brouwer). — *Science et Sagesse* (Labergerie). — *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle* (Desclée de Brouwer).

Éléments de Philosophie, fasc. I : *Introduction générale à la Philosophie*, 12e édition ; fasc. II : *L'Ordre des Concepts* (Petite Logique), 6e édition (Téqui). — *Sept Leçons sur l'Être* (Téqui). — *La Philosophie de la Nature*, essai critique sur ses frontières et son objet (Téqui).

Art et Scolastique, 3e édition (Louis Rouart et Fils). — *Frontières de la Poésie* (Louis Rouart et fils). — *Quelques pages sur Léon Bloy* (Cahiers de la Quinzaine, 1927). — *Réponse à Jean Cocteau* (Stock).

Trois Réformateurs, 16e mille (Plon). — *Primauté du Spirituel*, 18e mille (Plon). — *Religion et Culture*, 6e mille (Desclée de Brouwer). — *Du Régime temporel et de la Liberté*, 2e édition (Desclée de Brouwer). — *Lettre sur l'Indépendance*, 5e mille (Desclée de Brouwer). — *Humanisme intégral* (éd. Montaigne). — *Les Juifs parmi les Nations*, (une plaquette aux éditions du Cerf, 1938 ; 2e édition revue et augmentée, en anglais : *A Christian looks at the Jewish Question*, New-York, Longmans Green). — *Questions de Conscience* (Desclée de Brouwer). — *Le Crépuscule de la Civilisation* (une plaquette aux éditions des Nouvelles Lettres).

EN COLLABORATION AVEC RAÏSSA MARITAIN

De la vie d'oraison, nouvelle édition, revue et augmentée (Louis Rouart et fils). — *Situation de la Poésie* (Desclée de Brouwer).

EN COLLABORATION AVEC M. V. BERNADOT, P. DONCŒUR, E. LAJEUNIE, D. LALLEMENT, F. X. MAQUART.

Pourquoi Rome a parlé (Spes). — *Clairvoyance de Rome* (Spes).

JACQUES MARITAIN

DISTINGUER POUR UNIR

OU

LES DEGRÉS DU SAVOIR

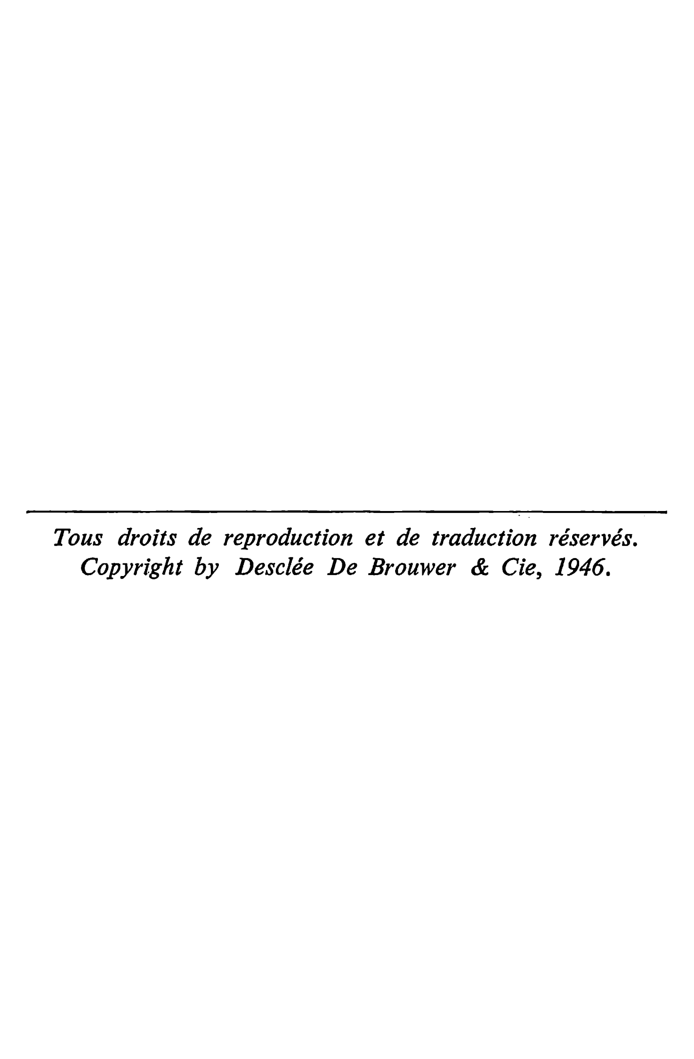
NOUVELLE ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

5e ÉDITION - 17e MILLE



DESCLÉE DE BROUWER

PARIS



PRÉFACE

Le titre de cet ouvrage en dit assez le dessein. La dispersion et la confusion sont également contraires à la nature de l'esprit. « Personne, dit Tauler, n'entend mieux la vraie distinction que ceux qui sont entrés dans l'unité » ; et de même personne ne connaît vraiment l'unité s'il ne connaît aussi la distinction. Tout effort de synthèse métaphysique, particulièrement s'il porte sur les complexes richesses de la connaissance et de l'esprit, doit donc distinguer pour unir. Et c'est à discerner les degrés du savoir, son organisation et sa différenciation interne, que la philosophie réflexive et critique est ainsi conduite avant tout.

L'idéalisme a coutume de choisir un certain ordre de sciences pour type univoque de l'univers de la connaissance, et de construire par rapport à ce type toute sa philosophie du savoir. Non seulement il néglige ainsi de façon systématique de vastes domaines du connaissable, mais il tend à ramener les diversités de la vie de l'esprit à un monisme noétique plus stérile certes et moins excusable que le monisme ontologique des premiers philosophes (car enfin l'esprit se connaît lui-même, et quelle excuse l'idéalisme peut-il invoquer s'il se méprend sur les structures mêmes de la pensée ?)

En revanche bien des réalistes semblent disposés à payer la possession des choses d'un abandon des problèmes propres de l'esprit, et l'on voit de nos jours une nouvelle dogmatique « culturelle » identifier au matérialisme dialectique l'anti-idéalisme dont elle fait profession.

Nous espérons montrer ici que le réalisme thomiste, en sauvant par une méthode véritablement critique la valeur de la connaissance des choses, permet d'explorer dans son intimité l'univers de la réflexion, et d'en établir, si l'on peut ainsi parler, la topologie métaphysique ; ainsi la « philosophie de l'être » est en même temps, par excellence, une « philosophie de l'esprit ».

Plus encore que l'univers physique et que les organismes corporels, l'esprit a — mais immatérielles — des dimensions, une structure, une hiérarchie interne de causalités et de valeurs. L'idéalisme contemporain, qui en fin de compte lui refuse toute nature et toute structure propre, pour en faire un pur mouvement ou une pure liberté, n'arrive en réalité qu'à l'étaler tout entier sur un même plan d'intellection, comme un univers à deux dimensions, un monde infiniment plat. Pourtant on est fondé à penser que les quatre dimensions dont parle saint Paul, — *quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum* [1] — ne concernent pas seulement la sphère ou l'hypersphère de la contemplation des saints, mais d'une façon générale l'organisation et la structure fondamentale des choses de l'esprit, dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel.

1. *Ephes.*, III, 18.

Du point de vue noétique où nous sommes placés, disons que la longueur symbolise pour nous la façon dont la manière formelle qui caractérise un type de savoir tombe sur les choses et détermine en elles une certaine ligne d'intelligibilité ; à la largeur correspond la quantité sans cesse croissante des objets ainsi connus ; à la hauteur, la différence de niveau créée entre les diverses sortes de savoir par les degrés d'intelligibilité et d'immatérialité de l'objet, d'où suit, pour chacune, une manière de procéder originale et typique ; quant à la quatrième dimension, à la profondeur, elle représente à nos yeux ces diversités plus cachées qui dépendent de la manière dont l'esprit, dans sa liberté, diversifie encore d'après ses finalités propres ses objets et ses manières de se conformer au réel. La différence entre la philosophie spéculative et la philosophie pratique est l'exemple le plus simple de telles diversités mais ce n'est pas le seul.

Toutefois ce n'est pas seulement la structure, c'est le mouvement et l'élan de l'esprit qu'il importe de mettre en lumière, et cette admirable loi d'insatisfaction dans la sécurité même des certitudes acquises, en vertu de laquelle, à partir de l'expérience du sens, il élargit, exhausse, transforme sa vie propre de degré en degré, en l'engageant dans des mondes de connaissance hétérogènes et pourtant solidaires, et en attestant que pour une vie immatérielle tendre à la perfection et tendre à une amplitude infinie, c'est-à-dire, en fin de compte, à un objet, à une réalité infinie qu'elle devra en quelque façon posséder. Nous avons essayé d'indiquer dans ce livre les raisons et les modalités principales de ce mouvement et de ces passages.

•

On voit pourquoi cet ouvrage devait explorer des domaines très variés. Après une sorte d'introduction générale où il est question de la grandeur et de la misère de la métaphysique, les premiers problèmes qui y sont traités concernent les sciences expérimentales et le degré de savoir qu'elles représentent ; avant d'aller plus loin il est nécessaire de se tourner vers la connaissance elle-même et comme telle, et d'établir (chapitre III) les principes d'une philosophie de l'intelligence : ainsi est franchi le seuil de la métaphysique critique, au point de vue de laquelle on restera désormais placé. Les deux chapitres suivants ont pour objet la philosophie de la nature considérée surtout dans ses rapports avec les sciences, notamment avec la physique, et la connaissance métaphysique, considérée surtout dans sa structure noétique et dans ses rapports avec la théologie négative. Avec la connaissance de foi et la « suranalogie » qui lui est propre, on passe aux degrés du savoir supra-rationnel, dont la forme la plus haute est l'expérience mystique. Le chapitre VI est consacré aux problèmes qui concernent celle-ci, les chapitres VII et VIII à deux cas éminents intéressant ce que nous avons appelé plus haut la « profondeur » des choses de l'esprit ; on s'y demande quelle est la nature de la sagesse augustinienne, et quels sont les traits distinctifs et la perspective propre de la science « pratiquement pratique » de la contemplation telle qu'on la trouve chez Jean de la Croix. Le dernier chapitre forme la conclusion de tout l'ouvrage, il traite de la doctrine du *Tout* et du *Rien* exposée par le même Doc-

teur mystique, et du suprême degré de connaissance et de sagesse accessible à l'homme en cette vie.

C'est à dessein que nous avons parcouru un si vaste ensemble de problèmes, esquissé une synthèse qui commence à l'expérience du physicien et se termine à l'expérience du contemplatif, et dont la solidité philosophique a pour garant les certitudes rationnelles de la métaphysique et de la critique. Ainsi seulement pouvions-nous montrer la diversité organique et l'essentielle compatibilité des zones de connaissance traversées par l'esprit dans ce grand mouvement de quête de l'être auquel chacun de nous ne peut collaborer que pour un mince fragment, et en risquant de méconnaître l'activité de ses compagnons attachés à d'autres ouvrages fragmentaires, mais dont l'unité d'ensemble réconcilie comme malgré eux, dans la pensée du philosophe, des frères qui s'ignoraient. A ce point de vue on peut dire aussi que l'œuvre à laquelle la métaphysique semble appelée aujourd'hui sera de mettre fin à l'espèce d'incompatibilité d'humeur que l'humanisme de l'âge classique avait créée entre la science et la sagesse.

Certains nous reprocheront sans doute de n'être pas constamment resté sur le terrain de la pure philosophie, et d'avoir tenu compte, dans la seconde partie du présent livre, de certitudes qui dépendent de lumières d'un autre ordre. Nous ne ferons rien pour écarter un tel reproche, étant persuadé qu'en effet le philosophe, quand il prend pour objet d'étude quelque chose qui touche aux conditions existentielles de l'homme et à son agir de personne libre, — et c'est bien ce qui arrive lorsqu'il étudie des degrés de con-

naissance qui sont eux-mêmes au delà de la philosophie, et impliquent dans leur essence une relation personnelle du sujet connaissant à sa fin dernière, — ne peut procéder scientifiquement que s'il respecte l'intégrité de son objet, et donc les réalités d'ordre surnaturel impliquées de fait en celui-ci. Nous nous sommes expliqué là-dessus dans un essai sur la notion de philosophie chrétienne [1]. Aucune prétention philosophique n'abolira ce fait que l'homme se trouve dans l'état, non de pure nature, mais de nature déchue et rachetée. La première obligation du philosophe est de reconnaître ce qui est ; et s'il ne le peut dans certains cas que moyennant une adhésion de foi à la Vérité première, qui, bien que raisonnable, est pourtant due à une grâce qui transcende la raison, il est encore philosophe (toutefois non plus *purement* philosophe) en usant de cette adhésion même pour discerner et scruter les caractères essentiels et les raisons explicatives de ce qui est sous ses yeux. Alors, quoiqu'il emprunte des lumières supérieures qu'il compose avec celles de la raison, il procède toujours selon son mode propre, non en théologien, mais en philosophe, analysant le donné pour remonter à ses principes ontologiques, et intégrant à son investigation des causes les informations qu'il tient du théologien, comme, à d'autres moments, il lui intègre celles qu'il tient du biologiste ou du physicien.

Là où le lecteur incroyant ne pourra pas accorder la

1. *De la philosophie chrétienne*, 1933. — Comme nous l'avons montré dans une annexe de ce petit livre, la philosophie morale *adéquatement prise* est nécessairement une philosophie *subalternée* à la théologie. Voir aussi *Science et Sagesse*, 1935.

vérité des principes de solution assumés pour nous, du moins pourra-t-il comprendre les raisons méthodologiques qui rendaient nécessaire le recours à ces principes, et juger comme du dehors de la structure logique de l'ensemble qui lui est présenté. Bien des parties de cet ensemble — tout ce qui concerne les degrés du savoir rationnel — relèvent au surplus de la seule raison, et la doctrine de la science, notamment de la connaissance physico-mathématique de la nature, celle de la philosophie de la nature, celle des noms divins et de la connaissance rationnelle de Dieu qui y sont proposées, si elles ne constituent pas les régions supérieures de cet édifice, en sont toutefois les régions centrales, comme la doctrine du réalisme critique en est le fondement.

Ajoutons que le présent ouvrage n'a pas été conçu comme un traité didactique, mais plutôt comme une méditation sur certains thèmes qui s'enchaînent d'un mouvement continu. C'est pourquoi certains degrés du savoir d'importance majeure en eux-mêmes, comme la connaissance mathématique et la connaissance théologique, n'ont pas fait l'objet d'un chapitre spécial, sans pourtant qu'on ait omis pour cela de les considérer et de les caractériser. C'est une étude plus spéciale, étrangère au dessein philosophique poursuivi ici, qu'ils demanderaient l'un et l'autre. En ce qui concerne en particulier les fondements des mathématiques, nous pensons que bien des travaux d'approche sont encore requis avant que la philosophie thomiste en propose une interprétation systématique où tous les problèmes critiques posés par les développements modernes des sciences mathématiques reçoivent une solution. Nous

avons néanmoins essayé à diverses reprises (chapitres II, IV, V) de préciser à ce propos un certain nombre de points de doctrine qui nous semblent particulièrement importants, et qui indiquent déjà d'une manière assez nette dans quel esprit devrait, à notre sens, s'élaborer une philosophie des mathématiques.

•

Ceux qui consentiront à lire de près ces pages s'apercevront peut-être que tout en nous maintenant d'une façon rigoureuse dans la ligne formelle de la métaphysique de saint Thomas, et en rejetant toute espèce d'accommodement ou de diminution destinée à rendre le thomisme *acceptable* à des préjugés irrationnels, nous avons sur plusieurs points essayé de défricher du terrain, et de reculer les frontières de la synthèse thomiste. L'inconvénient de ces sortes de travaux, où bien des indications et des amorces demandent à être reprises et poursuivies, est qu'ils postulent, pour porter leur fruit, un esprit de collaboration et de continuité philosophique sur lequel il est généralement vain de compter. Quoi qu'il en soit, ils restent dans la tradition spirituelle du thomiste, qui est une doctrine essentiellement progressive et assimilatrice, — et ne nous offre-t-elle pas cette preuve singulière d'irrépressible vitalité d'avoir résisté pendant des siècles, et de résister toujours, au traitement de la pédagogie chargée de la monnayer ?

Incomparablement cohérent, lié en toutes ses parties, le thomiste n'est cependant pas ce qu'on appelle un

« système ». Quand on dit qu'il se distingue des autres doctrines philosophiques par son universalisme, cela ne doit pas s'entendre d'une simple différence d'étendue, mais bien d'une différence de nature. Le mot système évoque l'idée d'une liaison mécanique ou tout au moins d'un assemblage comme spatial de parties, et par suite d'un choix des éléments, sinon arbitraire, au moins personnel, comme dans toute construction d'art. Un système se déroule ou se parcourt morceau par morceau, à partir de ses éléments initiaux. Au contraire, il est essentiel au thomisme d'exiger que tout ce qui est de la construction et de la machinerie soit rigoureusement subordonné à ce qui est de l'activité immanente et du mouvement vital de l'intellection : ce n'est pas un système, un *artefactum*, c'est un organisme spirituel. Ses liaisons internes sont des liaisons vitales où chaque partie existe de l'existence du tout. Les parties principales n'y sont pas des parties initiales, mais plutôt des parties dominantes ou des parties centrales, dont chacune est déjà virtuellement le tout [1]. La pensée n'y

1. Tels sont par exemple les *tria principia* sur lesquels le dominicain Réginald a écrit au XVIIe siècle un livre remarquable (inachevé du reste) : *ens est transcendens ; Deus solus est actus purus ; absoluta specificantur a se, relativa ab alio.* Ces trois principes contiennent tout le thomisme ; mais il faut aussi tout le thomisme pour les comprendre. De sorte que l'ouvrage de Réginald, avec son inévitable morcellement didactique, n'est lui-même par rapport à la doctrine qu'il expose qu'une planche d'anatomie par rapport à un organisme vivant. Sans doute en est-il de même en quelque mesure pour toute grande doctrine philosophique : aucune n'est purement et exclusivement un système, un *artefactum ;* la pensée tend de soi à l'organique et au vivant. Mais en toutes la rançon de l'unité et de la cohérence

fait pas un choix personnel entre les éléments du réel, elle a une ouverture infinie sur eux tous.

C'est qu'à vrai dire le thomisme est une œuvre *commune*. On n'est pas thomiste parce que dans le magasin des systèmes on fait choix de lui comme d'un système parmi les autres, comme vous choisissez une paire de souliers dans un magasin de chaussures, jusqu'à ce que vous trouviez un autre modèle qui aille mieux à votre pied. A ce compte-là il serait plus stimulant de fabriquer soi-même un système à sa mesure. On est thomiste parce qu'on a renoncé à trouver dans un système fabriqué par un individu la vérité philosophique, cet individu s'appelât-il *ego*, et parce qu'on veut chercher le vrai — soi-même certes et par sa propre raison — en se faisant enseigner par toute la pensée humaine, afin de ne rien négliger de ce qui est. Aristote et saint Thomas n'ont pour nous une importance privilégiée que parce que, à cause de leur suprême docilité aux leçons du réel, nous trouvons chez eux les principes et l'échelle de valeurs grâce auxquels, sans risquer l'éclectisme et la confusion, tout l'effort de cette pensée universelle peut être sauvé.

Les philosophes pour lesquels la catégorie du périmé est un critère métaphysique, et la pensée a le devoir de vieillir en oubliant, peuvent-ils comprendre que si nous

---

est que l'aspect « système » prévaut sur l'aspect « organisme vivant ». Et ce qui nous paraît très remarquable dans le thomisme, et doit être, selon nous, tenu pour son privilège, c'est que tout en étant souverainement un et lié en ses parties, le caractère d'organisme vivant y prévaut au contraire sur l'aspect systématique. De là vient que nulle part ailleurs la différence n'est aussi profonde et aussi sensible entre la doctrine elle-même et l'exposé didactique.

consultons les anciens c'est pour recourir à une fraîcheur de regard aujourd'hui perdue ? Nulle thésaurisation d'expérience, aucun des avantages et aucune des grâces du vieillissement de la pensée ne sauraient remplacer la grâce propre de sa jeunesse, la virginité de l'observation, l'élan intuitif de l'intelligence non fatiguée encore vers la savoureuse nouveauté du réel.

Distinguant le *per se* et le *per accidens*, les thomistes pensent que le progrès de la philosophie se poursuit non seulement au sein de la doctrine qu'ils tiennent pour bien fondée, mais aussi, par accident, à travers la prolifération de tous les systèmes mal fondés, auxquels une armature moins solide permet de se jeter plus rapidement (du reste pour y périr) sur les nouveaux aspects du vrai que le mouvement du temps fait paraître.

Il faut bien toutefois que ce qui progresse ainsi ait une sorte de nature, du moins comme le devenir, ou le mouvement, ou la puissance, il faut qu'il y ait une philosophie virtuelle, fluente, insaisissable en son intégrité à chaque moment de son progrès, puisqu'à chacun de ces moments elle chevauche sur des formulations opposées et des systèmes adverses, portée par ce qu'ils contiennent tous de vrai.

La philosophie n'est-elle que cela, et ne connaît-elle que cet état de virtualité ? S'il arrive que par chance existe parmi les hommes un organisme doctrinal assuré tout entier sur des principes vrais, il s'incorporera, avec des retards plus ou moins grands, et *réalisera* progressivement en lui cette philosophie virtuelle, qui deviendra du même coup, et pour autant, saisissable et montrable, formée et organiquement agencée. C'est

ainsi qu'à notre sens le thomisme est destiné à actualiser, en progressant lui-même, le progrès de la philosophie.

11 juin 1932.

POST-SCRIPTUM POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

Le texte de la deuxième édition reproduit presque sans aucun changement celui de la première. Aux notes ont été faites quelques modifications et quelques additions, qu'on a placées entre crochets pour les distinguer typographiquement.

Aux indications bibliographiques contenues dans certaines notes que les nécessités typographiques ne nous permettaient pas d'allonger, on ajoutera les références suivantes à des travaux publiés depuis la première édition :

Note 2, p. 137 : E. GILSON, Réalisme et Méthode, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XXI, 1932, pp. 161-186.

Note 1, p. 541 : R. GARRIGOU-LAGRANGE, Prémystique naturelle et mystique surnaturelle, *Études carmélitaines*, octobre 1933.

Note 1, pp. 570-573 : Étienne BORNE, Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne, *Études carmélitaines*, octobre 1932 ; M. T. L. PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme* (Questions Disputées).

Note 1, p. 637 : En ce qui concerne la question de l'authenticité de la seconde version du *Cantique Spirituel*, le travail du P. GABRIEL DE Ste MARIE-MADELEINE (Études Carmélitaines, Avril 1934) ébranle sérieusement la thèse négative de Dom Philippe Chevallier.

Annexe I, pp. 769 et suiv. : Lettre du R. P. M. D. Roland-Gosselin à l'auteur, et réponse à cette lettre, *Bulletin thomiste*, avril 1933.

Annexe II, pp. 879 et suiv. : Yves Simon, *Critique de la Connaissance morale*, Paris, Desclée De Brouwer, 1934 (Questions Disputées).

Au sujet de la théorie du jugement (cf. plus loin, p. 172, p. 188 et suiv.), n'omettons pas de signaler l'ouvrage de Mgr Charles Sentroul, *Kant et Aristote*, (Paris, Alcan, 1913, nouvelle édition revue et augmentée de la thèse de 1905 sur *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*), qui insiste à bon droit (cf. pp. 61, 73, 291-306) sur le fait que le jugement vrai est une identification dans l'esprit qui répond à une identité dans la chose, ou la « conformité d'une identification avec une identité ». Les mêmes idées sont soutenues dans un article sur « La vérité et le progrès du savoir », *Revue néo-scolastique de philosophie*, mai et août 1911.

A propos de la définition de la philosophie de la nature, telle qu'elle est proposée p. 346, il convient de mentionner que dans son opuscule *De subjecto naturalis philosophiæ* Cajetan a très bien montré pourquoi il faut assigner comme sujet propre de la philosophie de la nature (laquelle n'est ni une partie de la métaphysique ni un savoir proprement « subalterné » à la métaphysique) l'*être* pris sous la raison formelle de la *mutabilité*, qui le restreint sans lui faire perdre son caractère analogique ; et pourquoi l'expression *ens sensibile*, si légitime qu'elle soit, est cependant moins formelle et moins philosophique que l'expression

ens mobile, celle-ci en effet « libère du premier coup le philosophe de la nature des entreprises de Parménide et de Mélisse ».

Enfin, pour prévenir un malentendu possible au sujet des chapitres II et IV, nous pensons qu'il est peut-être utile de souligner qu'en faisant allusion à la nouvelle physique nous sommes resté placé au point de vue des problèmes philosophiques et critiques qui font l'objet propre de ce livre. Si nous nous étions placé au point de vue de l'histoire des sciences et si nous avions cherché à caractériser de ce point de vue-là l'évolution des théories physiques contemporaines, il nous aurait fallu sans doute insister sur le nom de Planck et sur la physique des Quanta plus encore que sur le nom d'Einstein et sur la Physique de la Relativité.

On est fondé à penser en effet que si Einstein a dépassé et puissamment renouvelé la physique newtonienne et classique, c'est cependant en restant, comme avant lui Lorentz et Poincaré, sur la même trajectoire[1], en sorte que la révolution relativiste est,

1. « La théorie de la Relativité constitue, en somme, le couronnement de l'ancienne physique macroscopique, tandis qu'au contraire la théorie des *Quanta* a surgi de l'étude du monde corpusculaire et atomique » (Louis DE BROGLIE, Relativité et Quanta, *Revue de Métaphysique et de Morale,* juillet-sept. 1933). Dans ces quelques pages très suggestives, M. Louis de Broglie rappelle comment la théorie de la Relativité et celle des Quanta devaient s'affronter après avoir grandi presque indépendamment l'une de l'autre, et il signale quelles difficultés on rencontre pour les concilier. Le philosophe retiendra avec un intérêt particulier les remarques concernant la nécessité où se trouve le physicien de reconnaître « l'existence d'un sens privilégié pour la variable temps, et la persistance des unités physiques dans

à l'égard du développement de la physique, moins radicale et moins essentiellement novatrice que la découverte par Planck du rayonnement par *quanta*. C'est en quittant le point de vue macroscopique pour entrer dans le monde *quantique* de l'atome que la nouvelle physique a brisé le plus décidément avec la physique et la mécanique anciennes. De là l'importance historique exceptionnelle des théories de Louis de Broglie, de Schrödinger et de Heisenberg.

Mais nous n'avions à considérer la nouvelle physique qu'en fonction de nos recherches critiques concernant la structure noétique propre de la connaissance physico-mathématique de la nature, et des relations et distinctions qu'il y a lieu de marquer entre elle et la philosophie de la nature. Aussi devions-nous attacher une importance particulière à la physique de la Relativité, parce qu'elle met en question des notions qui jouent par ailleurs un rôle fondamental dans la philosophie de la nature, comme la notion d'espace et la notion de temps, et parce qu'elle rend, de ce fait, spécialement facile et spécialement grave le risque d'une confusion entre les deux disciplines. 1er mai 1934.

POST-SCRIPTUM POUR LA TROISIÈME ÉDITION

Depuis la deuxième édition de cet ouvrage, M. Étienne GILSON a expliqué et confirmé ses positions dans un livre de tous points remarquable, *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance*, (Paris, Vrin,

---

le temps » ; d'où suit, même dans la relativité *non quantique*, une certaine dissymétrie entre temps et espace.

1939), où les dangers du cartésiano-thomisme et du kantiano-thomisme sont dénoncés avec une implacable lucidité, et où la pensée de l'auteur est très heureusement précisée et nuancée. Entre les positions d'É. Gilson et les nôtres il n'y a aucune différence substantielle. Nous maintenons toutefois comme bien fondée l'expression « réalisme critique », car si « en pareil cas le mot *critique* ne signifie rien de plus que *philosophique* », il caractérise néanmoins très exactement une fonction spéciale de la philosophie première, qui est de se juger elle-même et de juger ses propres principes.

Deux autres livres du même auteur, *Christianisme et Philosophie*, (Paris, Vrin), et *The Unity of philosophical Experience* (New-York, Scribner, 1937), apportent une contribution précieuse à l'étude de quelques-uns des problèmes traités dans le présent ouvrage.

Sur la question de la « philosophie chrétienne » et particulièrement de la philosophie pratique dans ses rapports avec la théologie, on trouvera dans notre livre *Science et Sagesse* (Paris, Labergerie, 1935) des éclaircissements et des précisions, et la réponse à quelques objections.

Nos *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle* (Paris, Desclée De Brouwer, 1939) sont à certains égards un Supplément aux *Degrés du Savoir*. En particulier le troisième Essai complète le chapitre VI, et le quatrième Essai complète les chapitres II et IV de cet ouvrage.

25 juillet 1939.

GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

à Charles Du Bos.

1. On pourrait croire que la métaphysique, aux époques d'impuissance spéculative, brille au moins par la modestie. Mais le même temps qui en ignore la grandeur en ignore aussi la misère. Sa grandeur : elle est sagesse. Sa misère : elle est science humaine.

Elle nomme Dieu, oui. Mais pas par Son Nom. Car on ne décrit pas Dieu comme un arbre ou comme une section conique. Vous êtes vraiment un Dieu caché, vous le vrai Dieu, Sauveur d'Israël. Comme Jacob au matin interrogeait l'ange : Dis-moi quel est ton nom ? il lui fut répondu : Pourquoi demandes-tu Mon Nom[1] ? « Il est impossible à prononcer, ce nom vraiment admirable, qui est placé au-dessus de tout nom nommé tant au siècle présent que dans le siècle à venir »[2].

---

1. Gen., XXXII, 29.

2. DENYS, *De Divinis Nominibus*, I, 6 (leçon 3 de saint Thomas. Cf. S. PAUL, *Ephes.*, I, 21).

2. Qu'ils soient néo-kantiens, néo-positivistes, idéalistes, bergsoniens, logisticiens, pragmatistes, néo-spinozistes, néo-mysticistes, un vice profond travaille les philosophes de ce temps, — la vieille erreur des *nominaux*. Sous des formes variées, avec une conscience plus ou moins différenciée, ils reprochent tous à la connaissance par concepts de n'être pas une intuition supra-sensible du singulier existant, telle la *scientia intuitiva* de Spinoza, ou la vision théosophique d'un Bœhme ou d'un Swedenborg dénoncée par Kant — avec tant de regret — comme illusoire. Ils ne lui pardonnent pas de ne pas déboucher directement, comme le sens, sur l'existence : mais seulement sur des essences, des possibles, et de n'atteindre l'existence actuelle qu'en se repliant sur le sens. Ils méconnaissent à fond la valeur de l'abstrait, de cette immatérialité plus dure que les choses, bien qu'impalpable et inimaginable, que l'esprit va chercher au cœur des choses. Et pourquoi cet incurable nominalisme ? Parce qu'ayant le goût du réel ils n'ont pas le sens de l'être. L'être comme tel, délié de la matière où il prend corps, l'être avec ses pures nécessités objectives, ses lois qui ne pèsent rien, ses contraintes qui ne se touchent pas, ses évidences invisibles, n'est pour eux qu'un mot.

Comment spéculer sur la géométrie dans l'espace si l'on ne *voit* pas les figures dans l'espace ? Comment disserter de métaphysique si l'on ne *voit* pas les quiddités dans l'intelligible ? Sans doute une difficile gymnastique est-elle nécessaire au poète et de même au métaphysicien. Dans l'un et l'autre cas pourtant, rien à tenter sans un don premier.

Un jésuite de mes amis prétend que l'homme est devenu, depuis le péché d'Adam, si inapte à l'intelligence, qu'il faut regarder la perception intellectuelle de l'être comme un don mystique et surnatural accordé à quelques privilégiés. Pieuse exagération. Il reste néanmoins que cette intuition est pour nous un éveil d'entre les songes, un pas fait brusquement hors du sommeil et de ses fleuves étoilés. Car il est pour l'homme plusieurs dormir. Il sort tous les matins du sommeil animal ; de son sommeil d'homme quand l'intelligence se délie (et d'un sommeil de dieu à l'attouchement de Dieu). A la naissance du métaphysicien comme à celle du poète, il y a comme une grâce d'ordre naturel. L'un, qui jette son cœur dans les choses comme un dard ou une fusée, voit par divination, — dans le sensible même, impossible à en séparer, — l'éclat d'une lumière spirituelle où un regard de Dieu brille pour lui. L'autre, se détournant du sensible, voit par science, dans l'intelligible et détachée des choses périssables, cette lumière spirituelle elle-même captée en quelque idée. L'abstraction, qui est la mort de l'un, l'autre y respire ; l'imagination, le discontinu, l'invérifiable, où l'autre périt, fait la vie de l'un. Aspirant tous deux les rayons descendus de la Nuit créatrice, celui-ci se nourrit d'une intelligibilité liée, et aussi multiforme que les reflets de Dieu sur le monde, celui-là d'une intelligibilité désinvestie, et aussi déterminée que l'être propre des choses. Ils jouent à la bascule, s'élevant dans le ciel tour à tour. Les spectateurs se moquent du jeu ; ils sont assis par terre.

3. Vous êtes, m'a-t-on dit, comme un déchiffreur de magie noire qui nous commanderait de voler avec nos bras. — Non, je vous demande de voler avec vos ailes. — Mais nous n'avons que des bras. — Des bras ? Des ailes atrophiées, ce qui est tout autre chose. Elles repousseraient si vous aviez du courage, si vous compreniez qu'on ne s'appuie pas seulement sur la terre, et que l'air n'est pas le vide.

Invoquer contre un philosophe une simple impossibilité de fait, un certain état historique de l'intelligence, lui dire : ce que vous offrez sur notre marché est peut-être la vérité, mais notre structure mentale est devenue telle que nous ne pouvons plus penser votre vérité, car notre esprit « a changé comme notre corps »[1], est un argument strictement nul. C'est cependant le meilleur qu'on puisse opposer à l'actuelle renaissance de la métaphysique. Il est trop vrai que la métaphysique éternelle ne cadre plus avec l'intelligence moderne, ou plus exactement que celle-ci ne cadre plus avec celle-là. Trois siècles d'empirio-mathématisme l'ont pliée à ne plus s'intéresser qu'à l'invention d'engins à capter les phénomènes, — réseaux conceptuels qui procurent à l'esprit une certaine domination pratique, et une intellection décevante de la nature, parce que la pensée s'y résout, non pas dans l'être, mais dans le sensible lui-même. Progressant ainsi non par adjonction de vérités nouvelles à vérités acquises, mais par substitution d'engins nouveaux à engins péri-

1. Ramon FERNANDEZ, « L'Intelligence et M. Maritain », *Nouv. Revue Française*, 1er juin 1925.

més ; maniant les choses sans les entendre ; gagnant sur le réel petitement, patiemment, par conquêtes toujours partielles et toujours provisoires ; prenant le goût secret de la matière avec laquelle elle ruse, l'intelligence moderne a développé en soi, dans cet ordre inférieur de la démiurgie scientifique, une sorte de toucher multiple merveilleusement spécialisé, et d'admirables instincts de chasse. Mais en même temps elle s'est misérablement affaiblie et désarmée à l'égard des objets propres de l'intelligence, auxquels elle renonce avec bassesse, et elle est devenue incapable d'apprécier l'univers des évidences rationnelles autrement que comme un système d'engrenages bien huilés. Dès lors, il lui faut prendre parti contre toute métaphysique, — positivisme vieux jeu, — ou pour une pseudo-métaphysique, — positivisme nouveau jeu, — pour une de ces contre-façons de métaphysique où l'on voit le procédé expérimental, sous sa forme la plus grossière comme chez les pragmatistes et les pluralistes, ou la plus subtile comme avec l'intuition bergsonienne, ou la plus religieuse comme avec l'action intégrale des blondeliens et leur effort pour pâtir mystiquement toutes choses, envahir les domaines de l'intellection pure.

Tout cela est vrai. La pente de l'intelligence moderne est contre nous. Eh bien, les pentes sont faites pour qu'on les remonte. L'intelligence n'a pas changé de nature, elle a pris des habitudes. Les habitudes se corrigent. Seconde nature ? Mais la première est toujours là ; et le syllogisme durera aussi longtemps que l'homme.

C'est une moindre gêne pour le philosophe que pour l'artiste d'être désaccordé du rythme intellectuel de son temps. Les choses d'ailleurs se passent tout autrement dans le cas de l'un et de l'autre. Celui-ci épanche dans son œuvre l'esprit créateur, celui-là mesure sur le réel l'esprit connaissant. C'est en se fiant d'abord à l'intelligence de son temps et la poussant à bout, en concentrant d'abord toutes ses langueurs comme tous ses feux, que l'artiste aura chance de redresser toute la masse. Mais pour le philosophe il s'agit de s'accrocher d'abord à l'objet, de s'y tenir éperdument, avec tant de ténacité que dans la masse qui lui va contre une rupture enfin se produise, déterminant un regroupement de forces et une orientation nouvelle.

4. Il est très vrai aussi que la métaphysique n'est d'aucun usage pour le rendement de la science expérimentale. Découvertes et inventions dans le pays des phénomènes ? D'aucune elle ne peut se vanter, sa valeur heuristique, comme on dit, est là tout à fait nulle. Rien à attendre d'elle à ce point de vue. On ne laboure pas dans le ciel.

Et c'est là sa grandeur, nous le savons depuis quelques milliers d'ans. Inutile, disait le vieil Aristote, elle ne sert à rien parce qu'elle est au-dessus de toute servitude ; inutile parce que *supra-utile,* bonne en soi et pour soi. Comprenez donc que si elle était pour servir la science des phénomènes, pour aider à son rendement, elle serait vaine par définition, voulant aller au delà de cette science et n'étant pas meilleure qu'elle. Fausse dès le principe, qu'elle

soit de Descartes, de Spinoza, ou de Kant, toute métaphysique qui se mesure non sur le mystère de ce qui est, mais sur l'état de la science positive à tel ou tel moment. La vraie métaphysique, à sa manière et proportions gardées, peut dire aussi : mon royaume n'est pas de ce monde. Ses axiomes, elle s'en empare malgré ce monde, qui s'efforce de les lui masquer : qu'est-ce que disent les phénomènes, le flot menteur de l'empirique brut, sinon que ce qui est n'est pas, et qu'il y a plus dans l'effet que dans la cause ? Ses conclusions, elle les contemple en remontant du visible à l'invisible, elle les suspend à un régime de causations intelligibles qui se trouve impliqué dans ce monde et qui le transcende néanmoins, qui ne contrarie en rien le système des consécutions sensibles étudiées par la science expérimentale, mais qui lui reste strictement étranger : mouvement de ma plume sur le papier, — main, — imagination et sens internes, — volonté, — intelligence, — et le premier Agent, sans la motion duquel nul créé n'agirait ; une telle série ne s'oppose en rien, mais n'aide en rien à la détermination des modifications vasomotrices ou des associations d'images en jeu pendant que j'écris. La métaphysique exige une certaine purification de l'intelligence ; elle suppose aussi une certaine purification du vouloir, et qu'on a la force de s'attacher à ce qui ne sert pas, à la Vérité *inutile*.

Rien cependant n'est plus nécessaire à l'homme que cette inutilité. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions. Car c'est la nourriture de

l'esprit, et nous sommes esprit par la meilleure partie de nous-mêmes. L'inutile métaphysique met l'ordre, — non un quelconque arrangement de police, mais l'ordre jailli de l'éternité, — dans l'intelligence spéculative et pratique. Elle rend à l'homme son équilibre et son mouvement, qui est, comme on sait, de graviter par la tête au milieu des étoiles, suspendu à la terre par les deux jambes. Elle lui découvre en toute l'étendue de l'être les valeurs authentiques et leur hiérarchie. Elle centre son éthique. Elle tient dans la justice l'univers de sa connaissance, assurant les limites naturelles, l'harmonie et la subordination des diverses sciences : et cela importe plus à l'être humain que la plus luxuriante prolifération de la mathématique des phénomènes, car à quoi bon gagner le monde et perdre la droiture de la raison ; nous sommes d'ailleurs tellement infirmes qu'il se peut bien que la limpide paix dispensée par une saine métaphysique soit moins favorable à la découverte expérimentale que les rêveries ou l'âpreté d'un esprit immergé dans le sensible ; il se peut que les sciences de la nature aiment à pêcher en eau trouble ; mais peut-être aussi avons-nous le droit de nous estimer suffisamment comblés des bienfaits de la dispersion.

La métaphysique nous installe dans l'éternel et l'absolu, nous fait passer du spectacle des choses à la connaissance de raison, — plus ferme en elle-même et plus assurée que les certitudes mathématiques, quoique moins à notre portée, — à la science de l'invisible monde des perfections divines déchiffrées dans leurs reflets crées.

La métaphysique n'est pas un moyen, c'est une fin, un fruit, un bien honnête et délectable, un savoir d'homme libre, le savoir le plus libre et naturellement royal, l'entrée dans les loisirs de la grande activité spéculative où l'intelligence seule respire, posée sur la cime des causes.

5. Pourtant ce n'est pas encore l'ébauche, même la plus lointaine, de la joie de la patrie. Cette sagesse est acquise par mode de science : et voilà grand poids de labeur et d'affliction d'esprit. Car l'antique malédiction, *maledicta terra in opere tuo,* pèse plus tragiquement sur notre raison que sur nos mains. Allez, sauf un privilège de cette bonne Fortune sur laquelle les païens n'avaient pas tort de méditer, l'exploration des suprêmes intelligibles nous promet surtout peine inutile, et l'affreuse tristesse des vérités gâchées.

Les dieux nous jalousent la sagesse métaphysique, — l'héritage doctrinal qui nous permet seul d'y atteindre sans y trop mêler d'erreur est lui-même constamment méconnu, — l'homme ne la tient jamais qu'à titre précaire, et comment en serait-il autrement ? Quel plus beau paradoxe qu'une science des choses divines conquise par des moyens humains, une jouissance de liberté, propre aux esprits, cueillie par une nature « serve à tant d'égards » ? La sagesse métaphysique est au plus pur degré d'abstraction, parce qu'elle est le plus éloignée des sens ; elle débouche sur l'immatériel, sur un monde de réalités

qui existent ou peuvent exister séparément de la matière. Mais notre moyen d'ascension marque aussi nos limites. Par nécessité de nature l'abstraction, condition de toute science humaine, entraîne, avec la multiplicité des vues partielles et complémentaires, la dure loi du mouvement logique, la lente élaboration des concepts, la complication et l'immense machinerie, plus lourde que l'air, de l'appareil ailé du discours. La métaphysique voudrait contempler purement, dépasser le raisonnement pour entrer dans la pure intellection, elle aspire à l'unité du simple regard. Elle s'en rapproche comme d'une asymptote, elle n'y parvient pas. Quel métaphysicien, pour ne pas parler des vieux Brahmanes, a senti mieux que Plotin ce désir brûlant de la sublime unité ? Mais l'extase de Plotin n'est pas l'exercice suprême elle est plutôt le point d'évanouissement de la métaphysique, et la métaphysique à elle seule ne suffit pas à la procurer. Cette chance heureuse, que Plotin a connue quatre fois durant les six ans que Porphyre vécut avec lui, apparaît comme un bref contact avec une lumière intellectuelle naturellement plus puissante, le spasme d'un esprit d'homme frôlé par un pur esprit. Si nous croyons Porphyre quand il nous dit que son maître est né la treizième année du règne de Sévère, qu'il écouta Ammonius à Alexandrie, qu'il vint à Rome à quarante ans, qu'il mourut en Campanie, quand il nous instruit de son hygiène et de son genre de vie, de sa bonté pour les orphelins confiés à sa garde, de sa manière d'enseigner, de composer ses ouvrages, de prononcer le grec, de mettre l'orthographe, etc... pourquoi ne le croirions-

nous pas quand il nous dit que le philosophe était inspiré par un démon supérieur qui habitait en lui, et qui sous une forme sensible, se montra à sa mort ? « A ce moment un serpent passa sous le lit dans lequel il était couché et se glissa dans un trou de la muraille ; et Plotin rendit l'âme[1]. » Ce qui serait étonnant, c'est que l'*érôs* métaphysique, là où le Christ n'habite pas, n'appelât pas une sorte de collusion avec les natures intellectuelles supra-humaines, *rectores hujus mundi.*

Mais reprenons notre propos. Je dis que la métaphysique ne pâtit pas seulement de la nécessité commune de l'abstraction et du discours. Elle souffre une infirmité qui lui est propre. Elle est une théologie naturelle, son objet par excellence est la Cause des causes. Le Principe de tout ce qui est, voilà Celui qu'elle veut connaître. Et comment ne voudrait-elle pas le connaître d'une science parfaite et achevée, la seule pleinement rassasiante, le connaître en lui-même, dans son essence, dans ce qui le constitue en propre ? Le désir de voir la Cause

1. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, II, 25. Plus loin (c. 10), Porphyre nous raconte comment un prêtre égyptien venu à Rome avait proposé à Plotin de lui faire voir l'esprit qui l'habitait, et avait évoqué ce démon, qui se trouva être un dieu. « On ne put, ajoute-t-il, interroger le démon ni le garder longtemps présent à la vue, parce qu'un de ses amis, spectateur de la scène, à qui on avait confié les oiseaux et qui les tenait dans sa main, les étouffa de jalousie ou peut-être de terreur. Plotin était donc assisté par un des démons les plus divins ; constamment il dirigeait vers lui l'œil divin de son esprit. C'est le motif pour lequel il écrivit son traité *Sur le démon que nous avons reçu en partage*, où il s'efforce de rendre raison des différences entre les êtres qui assistent l'homme ».

première, s'il est naturel à l'homme, — tout en étant « conditionnel » et « inefficace », car précisément il ne provient pas en nous d'une proportion naturelle à son objet, — est naturel à un titre spécial au métaphysicien, qui ne peut pas, s'il mérite son nom, ne pas en éprouver l'aiguillon. Or la métaphysique ne nous fait connaître Dieu que par analogie, dans ce qu'il n'a pas en propre, dans la communauté de ces perfections transcendantales qui se retrouvent à la fois, — sous des modes infiniment différents, — en lui et dans les choses. Connaissance vraie, certaine, absolue, la plus haute volupté de la raison, et qui vaut la peine d'être homme, mais qui reste infiniment loin de la vision, et qui fait ressentir avec plus d'accablement le mystère. *Per speculum in ænigmate.* On comprend trop bien que le fruit le plus parfait de la vie intellectuelle laisse encore l'homme insatisfait.

C'est qu'à vrai dire, en thèse générale, la vie intellectuelle ne se suffit pas chez nous. Il lui faut un complément. Toutes les formes et tous les biens, la connaissance les attire en notre âme, mais dépouillés de leur existence propre et réduits à la condition d'objets de pensée. Présents, comme greffés en nous, mais sous un mode d'être essentiellement incomplet, ils demandent à se compléter, ils engendrent en nous des forces de pesanteur, le désir de les rejoindre en leur existence propre et réelle, de les posséder non plus en idée mais en réalité. L'amour donc surgissant jette l'âme à une union d'ordre réel, que l'intelligence à elle seule, sauf dans le cas extrême

de la vision de Dieu[1], ne peut pas procurer. Il est fatal, ainsi, — à moins de quelque inhumaine déviation, — que la vie intellectuelle chez nous finisse par s'avouer indigente, et verse un jour dans le désir. C'est le problème de Faust. Si la sagesse humaine ne chavire pas en haut dans l'amour de Dieu, elle déclinera vers Marguerite. Possession mystique du Dieu très saint dans l'éternelle charité, ou possession physique d'une pauvre chair, dans la fugacité du temps, il faut bien finir par là, si sorcier qu'on soit, c'est un choix qu'on n'évite pas.

6. Voilà donc la misère de la métaphysique (et encore pourtant sa grandeur). Elle éveille le désir de l'union suprême, d'une possession spirituelle consommée dans l'ordre même de la réalité, et non plus seulement de l'idée. Elle ne peut pas le satisfaire.

C'est une autre sagesse que nous prêchons, scandale pour les Juifs et démence pour les Grecs. Excédant tout humain effort, don de la grâce déifiante et des libres largesses de la Sagesse incréée, à son principe il y a l'*amour fou* de cette Sagesse pour chacun de nous, à son terme l'unité d'esprit avec elle. Seule y donne accès Jésus crucifié, le Médiateur élevé entre ciel et terre. Amputé des mains et des pieds, et crucifié au gibet, lui aussi, comme on lui

1. Par la vision l'âme devient Dieu « intentionnellement » *(secundum esse intelligibile)*, non substantiellement, mais elle lui est unie d'une union *réelle (secundum rem)*, puisque c'est *par l'essence infinie de Dieu elle-même* actuant immédiatement l'intelligence dans l'ordre intelligible, qu'elle le tient et le voit. L'intelligence surnaturalisée par la lumière de gloire est ainsi comme la main par laquelle les bienheureux tiennent Dieu.

demandait : « Qu'est-ce que la mystique ? — Son moindre degré, tu le vois ici, répondait al Hallâj. — Et son degré suprême ? — Tu ne peux y avoir accès ; et pourtant tu verras demain ce qu'il adviendra. Car c'est dans le mystère divin, où il existe, que je le témoigne, et qu'il te reste caché[1]. » La sagesse mystique n'est pas la béatitude, la parfaite possession spirituelle de la réalité divine. Mais elle en est le commencement. C'est une entrée dès ici-bas dans l'incompréhensible lumière, un goût, un toucher, une douceur de Dieu qui ne passera pas, car les sept dons continueront dans la vision ce qu'ils inaugurent dans la foi.

Nous ne pouvons pardonner ni à ceux qui la nient ni à ceux qui la corrompent, égarés par une présomption métaphysique inexcusable, puisque connaissant la transcendance divine ils ne veulent pas l'adorer.

Les doctrines que certains Occidentaux nous proposent au nom de la sagesse de l'Orient, — je ne parle pas de la pensée orientale elle-même, dont

---

1. Louis MASSIGNON, *Al Hallâj martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le* 26 *mars* 922. Paris, Geuthner, 1922, t. I, p. 9 et 306. — Nous citons ici al Hallâj parce que, pour autant que l'on peut risquer une conjecture sur le secret des cœurs, tout porte à penser que ce grand mystique musulman, condamné parce qu'il enseignait l'union d'amour avec Dieu, et qui témoigna jusqu'au bout de son désir de suivre Jésus, avait la grâce et les dons infus (appartenait à l'« âme » de l'Église) et a pu être élevé par conséquent à la contemplation mystique authentique. C'est à cette conclusion que se range le R. P. Maréchal, dans sa recension de l'admirable travail de M. Louis Massignon (J. MARÉCHAL, *Recherches de science religieuse,* mai-août 1923). Cf. plus loin, chap. VII § 26.

l'exégèse demande une foule de distinctions et de nuances, — ces doctrines arrogantes et faciles sont une négation radicale de la sagesse des saints. Prétendant parvenir par la métaphysique seule à la contemplation suprême, cherchant la perfection de l'âme hors de la charité, dont le mystère leur reste impénétrable, substituant à la foi surnaturelle, et à la révélation de Dieu par le Verbe incarné, — *unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit,* — une soi-disant tradition secrète héritée des maîtres inconnus de la Connaisssance ; elles mentent, parce qu'elles disent à l'homme qu'il peut ajouter à sa taille, et entrer par lui-même dans le surhumain. Leur hyperintellectualisme ésotérique, fait pour donner le change sur la véritable métaphysique, n'est qu'un spécieux mirage, et pernicieux. Il mène la raison à l'absurde, l'âme à la seconde mort.

D'une autre manière encore la vaine philosophie peut être l'ennemie de la sagesse : non plus en supprimant la sagesse des saints devant la métaphysique, mais en l'emmêlant plus ou moins, et, dans les cas les plus graves, en la confondant bravement avec la métaphysique, ce qui est corrompre à fond sa nature. C'est ainsi qu'un esprit attentif et pénétrant, après quinze ans de recherches ferventes, et tout l'effort de la plus minutieuse et passionnée érudition, a pu être conduit à défigurer tragiquement le héros mystique dont il avait entrepris de retracer le drame intérieur. Hélas ! Comme si un philosophe, aidé d'une information historique supposée même exhaustive, et de la plus intuitive sympathie bergsonienne, pouvait pénétrer l'intérieur d'un saint !

revivre en soi Jean de la Croix ? Toutes les fausses clefs de la philosophie se brisent, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de serrure ; on n'entre là qu'à travers le mur. Quelle que soit mon amitié pour vous, mon cher Baruzi, il me faut bien avouer qu'en éclairant saint Jean de la Croix à une lumière leibnizienne, en arrachant sa contemplation à ce qui fut la vie de sa vie : la grâce infuse et l'opération de Dieu en lui, en faisant de lui je ne sais quel géant manqué de la métaphysique à venir, retenu encore dans les superstitions « extrinsécistes », mais visant avant tout à se procurer, par un procédé de dépouillement où l'esprit de l'homme fait tout le travail, une compréhension intellectuelle de Dieu de moins en moins grossière, et y réussissant si bien qu'il nous conduit « en quelque sorte au delà du christianisme »[1], vous avez tracé une image du saint que celui-ci aurait tenue en abomination, et dont la criante fausseté, jointe à tant de zèle, est pour nous un sujet d'étonnement et de douleur[2]. Votre juste

1. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., p. 230.

2. Cf. Dom Phil. CHEVALLIER, *Vie Spirituelle*, mai 1925, et R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibid.*, juillet-août 1925 ; et l'opuscule de Roland DALBIEZ, *Saint Jean de la Croix d'après M. Baruzi* (éd. de la *Vie Spirituelle*).

[Dans la seconde édition de son livre, Jean Baruzi a eu le mérite de supprimer certains passages choquants, et sa préface indique qu'il apprécie davantage aujourd'hui la difficulté et l'ampleur des problèmes abordés par lui. Cependant, pour le fond, sa pensée n'a nullement évolué. Ne nous dit-il pas encore (p. 674[4]) que « lorsque le mystique atteint à cette pureté noétique, il se sépare de ce que Léon Brunschvicg, en de profondes observations [...], appelle le « psychisme naturaliste » et rejoint au contraire « l'idéalisme intellectualiste » ? — Méconnaissant

ne vit *pas* de la foi. Ce *théopathe* ne souffre pas les choses divines, mais un mal de Sorbonne.

La contemplation des saints n'est pas dans la ligne de la métaphysique, elle est dans la ligne de la religion. Cette suprême sagesse ne dépend pas de

---

l'essence même de la mystique de saint Jean de la Croix, il n'est pas étonnant qu'il la rapproche (d'après des analogies accidentelles prises pour des analogies de fond, pp. 676-677) de la mystique de Plotin (laquelle cependant reste elle-même assez distante de ce que M. Léon Brunschvicg appelle « l'idéalisme intellectualiste »), et qu'il estime qu'indépendamment de tout problème d'influence, Jean de la Croix rejoint le néo-platonisme « par le plus secret mouvement de sa pensée » (p. 677).

Dans la préface à cette seconde édition, il se défend d'avoir jamais eu l'intention de « transposer le plan mystique en un plan métaphysique » (p. III) ou de représenter « Jean de la Croix comme s'absorbant dans une Déité qui s'opposerait au Dieu vivant du christianisme » (p. XIII). Pour notre part ce ne sont point ses intentions que nous avons critiquées ; c'est sa philosophie et les interprétations qu'inévitablement elle lui suggère.

S'il a loyalement marqué que « cette genèse divine s'accomplit à l'intérieur du Christianisme » (*op. cit.*, p. 656), tout son livre a été conçu sur le thème que c'est d'une façon *contingente* (à l'égard de l'expérience mystique elle-même de Jean de la Croix) qu'il en a été ainsi : de fait cette expérience est chrétienne, mais c'est qu'une combinaison, une synthèse, s'est produite là entre ce qui relève essentiellement et nécessairement de la mystique et ce qui relève du christianisme. « L'âme est pourtant sans limite, et Dieu est lui-même sans bornes. Mais l'âme dénuée, le Dieu sans mode, *se combinent* ici avec l'âme touchée par la grâce mystique, avec le Dieu en trois Personnes du Christianisme théologique. [...] *La synthèse* s'est accomplie en lui, plus vivante qu'en aucune autre mystique catholique peut-être, parce qu'à un intense amour d'un Dieu qui est Père, Fils, et Esprit *s'est jointe* l'adhésion pure à la Divinité essentielle, à la « Déité », et, bien que le terme ne figure pas en sa langue, — à l'Un. » (P. 674-675. Les mots soulignés sont soulignés par nous.) Cf. plus loin, chap. IX § 16.

C'est une dangereuse tentation pour un philosophe, lorsqu'il retrace et repense l'histoire d'un autre esprit, de croire qu'il lui

l'effort de l'intellect en quête de la perfection du savoir, mais du don de l'homme tout entier en quête d'une droiture parfaite à l'égard de sa Fin. Elle n'a rien à faire avec l' « abêtissement » conseillé par Pascal aux orgueilleux (si elle est là c'est que l'orgueil est déjà tombé) ; mais elle connaît si bien

appartient de conduire celui-ci à la pleine vérité de sa nature, à laquelle lui-même est supposé n'avoir su parvenir. L'histoire rappelle au philosophe qu'elle n'a d'autre Dieu que Dieu, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de réengendrer les Idées créatrices. Aussi bien risque-t-on à pareil jeu d'imposer l'obédience de ses propres dieux au héros qu'on admire. Aux yeux de Baruzi l'élan le plus authentique de Jean de la Croix tendait à une pure connaissance, qui dépassant à l'infini, par une incessante auto-destruction du savoir, toute condition mentale et toute donnée perceptible, nous fît transcender notre nature non pas certes en entrant dans l'épaisseur de *réalités surnaturelles* à atteindre mystiquement selon leur propre mode, mais en entrant seulement dans un *mode* (sans modes) de connaître (cf. pp. 454, 600-601, 612-613), dans un règne de non-savoir supérieur à notre manière d'éprouver et de comprendre, et où nous connaîtrions mieux les mêmes réalités qui sont l'objet de la métaphysique et de la philosophie, « l'Être », (p. 448), « les choses », (p. 584), « l'univers », (pp. 584, 685), « l'Un divin », (p. 675). (Pp. 639 et 645 il est question d'« extase cosmique » et de « découverte cosmique »). Baruzi sépare la « foi mystique » de la foi dogmatique (448, cf. pp. 510-511, 600-601, 659), ce qui est directement contraire à la pensée et à l'expérience de Jean de la Croix ; et il n'ignore pas le rôle de l'amour dans la mystique de celui-ci, il réduit singulièrement ce rôle et n'en montre pas la portée ; son exposé donne invinciblement l'impression que l'amour serait dans cette mystique, comme dans le néo-platonisme, une sorte de *nisus* métaphysique destiné à nous faire « entrer dans un monde nouveau » (p. 611) et simple moyen d'une « noétique » transcendante ; il se trouve ainsi méconnaître ce qui est le plus personnel et le plus central en saint Jean de la Croix, je veux dire la souveraine et vitale certitude de la primauté de l'amour.

Quelques lignes de Jean Baruzi (*Note finale* de la seconde édition, p. 727) nous obligeaient à donner ces précisions. Si

qu'elle ne songe plus à connaître. Ce savoir le plus haut suppose qu'on a renoncé au savoir.

Ce n'est pas pour connaître que les saints contemplent. C'est pour aimer. Et ils n'aiment pas pour aimer, mais pour l'amour de Celui qu'ils aiment. L'union même à Dieu que l'amour demande, c'est pour Dieu premier aimé qu'ils y aspirent, ne s'aimant eux-mêmes que pour lui[1]. La fin des fins pour eux n'est pas faire exulter leur intelligence et leur nature, et donc s'arrêter à soi. C'est faire la volonté d'un Autre, contribuer au bien du Bien[2]. Ils ne cherchent pas leur âme. Ils la perdent, ils ne l'ont plus. Si en entrant dans le mystère de la filiation divine, et en devenant *quelque chose de Dieu*, ils gagnent une personnalité transcendante, une indépendance et une liberté dont rien n'approche au monde, c'est en

nous l'avons critiqué avec vivacité, c'est qu'à nos yeux les problèmes qu'il aborde, et qui pour lui aussi ont une importance capitale, ne sont pas du domaine de la pure érudition, ils engagent des vérités essentielles ; c'est aussi que l'estime elle-même où nous tenons, malgré tous nos griefs, le grand effort de Baruzi, nous fait déplorer que tant d'humain labeur risque de lui masquer le message du saint qu'il a voulu honorer.]

1. Alors l'amour de soi *secundum rationem proprii boni* ne disparaît pas, mais son acte fait place à celui de l'amour de charité, où l'homme s'aime lui-même *propter Deum et in Deo (Sum. theol.*, II-II, 19, 6 ; 19, 8, ad 2 ; 19, 10), et qui, en l'achevant et surélevant, contient en soi l'amour naturel que chacun porte à son être, et, plus qu'à son être, à Dieu (I, 60, 5 ; II-II, 25, 4).

2. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, 26, 3, ad 3 : « Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiae ; magis autem amamus Deum amore amicitiae, quam amore concupiscentiae ; quia majus est in se bonum Dei, quam bonum, quod participare possumus fruendo ipso ; et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quam seipsum ». Cf. encore CAJETAN, *in* II-II, 17, 5.

oubliant tout cela pour que non pas eux mais le Bien-Aimé vive en eux.

Les antinomies que les « nouveaux mystiques[1] » découvrent dans le mysticisme traditionnel, — parce qu'ils s'en font une idée artificielle, viciée par les solennels préjugés modernes sur la vie de l'esprit, — j'accorderais volontiers qu'elles caractérisent en effet bien des pseudo-mysticismes philosophiques. (Et le *nouveau mysticisme* lui-même aura de la peine à y échapper.) Rapportées à une vie mystique authentique elles perdent toute signification. Ici ni « vouloir créateur » cherchant l'exaltation directe dans la pure aventure et un dépassement sans fin, ni « vouloir magique » cherchant l'exaltation de soi dans la maîtrise du monde et une possession achevée. Ici l'amour, (nos philosophes n'oublient que lui, et c'est lui qui fait tout), ici la charité, qui use de la connaissance, — qu'elle-même, sous l'action de l'Esprit de Dieu, procure savoureuse et présentielle, — pour adhérer plus pleinement à l'Aimé. Ici l'âme ne veut pas s'exalter, et elle ne veut pas s'abolir : elle veut s'unir à Celui qui l'a aimée le premier. Car ici il y a un Dieu qui n'est pas un nom mais une réalité, il y a un Réel et même un Sur-réel qui existe d'abord, avant nous, sans nous ; ni humainement ni angéliquement saisissable, mais divinement, et qui nous divinise pour cela ; un Sur-esprit dont la saisie ne limite pas mais illimite l'esprit fini, vous le Dieu vivant, notre Créateur. Avant de discuter

1. Cf. Henri LEFEBVRE, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme », *Philosophies*, mars 1925.

sur le mysticisme, il est une question, John Brown, qu'il vous faut d'abord résoudre : M. Pierre Morhange est-il créé ?

La contemplation des saints ne procède pas de l'esprit de l'homme. Elle procède de la grâce infuse. (Parlons théologie, puisqu'on ne peut répondre aux questions qui tourmentent notre époque qu'en recourant aux notions de la science sacrée.) Je dis que la contemplation est bien notre fruit parfait, mais selon que nous sommes nés de l'Eau et de l'Esprit. Œuvre surnaturelle par essence, qui émane certes de notre fond substantiel et de nos pouvoirs naturels d'activité, mais en tant que notre substance et notre activité mêmes, passives devant le Dieu tout-puissant, sont par lui, et par les dons qu'il greffe en elles, surélevées à l'égard d'un objet divin, absolument inaccessible comme tel aux seules énergies de la nature[1]. Œuvre supérieurement personnelle, et libre et active, vie qui jaillit pour l'éternité, mais qui est pour nous comme un non-agir et une mort, parce que, surnaturelle non pas seulement de par son objet mais aussi de par son mode même de procéder, elle émane de notre esprit mû par Dieu seul, et relève de cette *grâce opérante* où toute l'initiative est à Dieu. Et parce que la foi est la racine et le fondement de toute la vie surnaturelle, une telle œuvre n'est pas concevable sans la foi, « en dehors

1. Les philosophes qui, à propos de la doctrine de la « puissance obédientielle », parlent de *surnaturel plaqué*, n'ont jamais lu les théologiens thomistes, ou, s'ils les ont lus, ne les ont pas compris. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 12, disp. 14, a. 2 (Vivès, t. II.)

de laquelle il n'est pas de moyen prochain et proportionné » de la contemplation[1].

Enfin la contemplation des saints n'est pas seulement *pour* le divin amour, elle est aussi *par* lui. Elle ne suppose pas seulement la vertu théologale de Foi, mais aussi la vertu théologale de Charité, et les dons infus d'Intelligence et de Sagesse, qui n'existent pas dans l'âme sans la charité. Ce même Dieu atteint par la foi dans l'obscurité, et comme à distance, puisque pour l'intelligence il y a distance quand il n'y a pas vision, l'amour comme tel l'atteint immédiatement en lui-même, nous unissant de cœur à cela même qui est caché dans la foi ; et ce sont les choses divines ainsi inviscérées en nous par la charité, c'est Dieu devenu nôtre par la charité, que la sagesse mystique, sous une motion et une régulation actuelle de l'Esprit-Saint, expérimente par et dans l'amour comme se donnant à nous en nous, et connaît affectivement, « en vertu d'une incompréhensible union[2] », dans une nuit supérieure à toute connaissance distincte, à toute image et à toute idée, comme transcendant à l'infini tout ce que toutes les créatures en pourront jamais penser. *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israël Salvator.* Elle atteint Dieu comme Dieu caché, comme Dieu sauveur, et d'autant plus sauveur qu'il est plus caché, cette sagesse secrète qui purifie l'âme en secret. Tout en restant contrôlable par la théologie[3], tout en dépendant, comme de ses

1. Cf. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, II, viii. — Voyez plus loin, ch. viii, § 16.

2. Denys, *Noms divins*, VII, 3.

3. Du moins est-ce dans les énoncés communicables par où

conditions et de ses bases en terre humaine, des multiples notions et signes conceptuels où la divine Vérité se manifeste à notre intelligence ; sans rien abandonner des dogmes révélés, tout au contraire ! connaissant mieux que par les concepts cela même dont les formules conceptuelles du dogme donnent communication à l'intelligence humaine, comment ne dépasserait-elle pas toute notion distincte et tout signe exprimable pour adhérer ainsi, dans l'expérience de l'amour, à la réalité même qui est l'objet premier de la foi ? Nous voilà aux antipodes de Plotin. Il ne s'agit pas ici de s'élever intellectuel-

---

le langage humain traduit l'expérience mystique, — c'est-à-dire dans ce qui n'est plus à proprement parler l'expérience mystique elle-même, mais bien la théologie dont elle est prégnante (voyez plus loin ch. VIII, § 13), — que la sagesse mystique est contrôlable par la théologie. Le théologien juge ainsi le contemplatif non en tant même que contemplatif, mais en tant que le contemplatif descend dans le champ de l'expression conceptuelle et de la communication rationnelle. Un astronome peut juger de même un philosophe qui parle astronomie.

Mais de soi la sagesse mystique est supérieure à la sagesse théologique, et c'est le spirituel qui, non pas sans doute dans l'ordre de la doctrine, mais dans celui de l'expérience et de la vie, juge le théologien spéculatif. *Spiritualis judicat omnia, et a nemine judicatur* (I Cor., II, 15).

Quant à juger en effet de la substance secrète et incommunicable de l'expérience mystique elle-même, et à discerner les esprits, cela n'est pas de soi l'affaire du théologien spéculatif, c'est celle des spirituels eux-mêmes, et du théologien selon qu'il est lui-même un spirituel et possède la science pratique (voyez ch. VIII, §§ 7 et 8) des voies mystiques. « Telle est en effet, écrit Jean de Saint-Thomas, la règle apostolique : *Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu* (I Joan., 4). Et encore : *Ne méprisez pas les prophéties, mais éprouvez toutes choses, et retenez ce qui est bon* (I Thess., 5). ... Cet examen doit normalement se faire en commun...

lement au delà de l'intelligible, de monter par la métaphysique et son échelle dialectique savamment réglée jusqu'à l'abolition — encore naturelle — de l'intellection naturelle dans un surintelligible ou s'extasier angéliquement. Il s'agit de s'élever amoureusement au delà du créé, de renoncer à soi-même et à tout pour être emporté par la charité, dans la nuit translumineuse de la foi, sous l'opération divine, jusqu'à une souveraine connaissance surnaturelle du surnaturel illimité, ou nous transformer en Dieu par l'amour. Car « en définitive nous n'avons été créés que pour cet amour »[1].

Non, la métaphysique n'est pas la porte de la contemplation mystique. Cette porte est l'humanité du Christ, par qui grâce et vérité nous ont été données. *Je suis la porte,* a-t-il dit lui-même, *si par*

« Ce qui ne veut pas dire qu'en cela le don du Saint-Esprit soit soumis à la vertu de prudence, ou lui soit inférieur, ou reçoive sa détermination d'elle, car ceux qui jugent de ces révélations ou de ces vérités ne doivent pas le faire selon les raisons de la prudence humaine, mais selon les règles de la foi à laquelle sont soumis les dons du Saint-Esprit, ou selon les dons eux-mêmes, qui peuvent se trouver plus excellemment chez les uns que chez les autres. Si cependant des raisons humaines ou théologiques sont employées à l'examen de ces sortes de choses, elles sont considérées d'une façon secondaire, et seulement comme servant ministériellement à mieux expliquer ce qui concerne la foi, ou l'instinct du Saint-Esprit.

« C'est pourquoi dans l'examen des choses spirituelles et mystiques, il ne faut pas avoir recours seulement à des théologiens scolastiques, mais aussi à des hommes spirituels possédant la prudence mystique, qui connaissent les voies spirituelles, et sachent discerner les esprits ». (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit,* V, 22, trad. R. MARITAIN, p. 201-202).

1. Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel,* seconde rédaction, str. 28 (19), Silv., III, 362.

moi quelqu'un entre, il sera sauvé, et il passera dedans, et il passera dehors, et il trouvera des pâturages. Entrée par lui l'âme monte et pénètre dans l'obscure et nue contemplation de la Divinité pure, et elle redescend au dehors dans la contemplation de la Sainte humanité. Et ici comme là elle trouve des pâturages, et se nourrit de son Dieu[1].

7. Dans tout signe, concept ou nom, il y a deux choses à considérer : l'objet lui-même qu'il fait connaître, et la manière dont il fait connaître. Dans tous les signes dont notre intelligence use pour connaître Dieu, la *manière* de signifier est déficiente et indigne de Dieu, étant proportionnée, non à Dieu, mais à ce qui n'est pas Dieu, à la façon dont existent dans les choses les perfections qui à l'état pur préexistent en Dieu. De la même manière imparfaite dont les choses créées représentent Dieu, d'où elles procèdent, de la même manière nos idées, qui atteignent d'abord et directement le créé, font connaître Dieu. La perfection qu'elles signifient, et qui peut, — si elle est d'ordre transcendantal, — exister à l'état incréé comme à l'état créé, il leur est essentiel de la signifier comme elle existe à l'état créé, limité, imparfait. Aussi bien tous les noms par lesquels nous nommons Dieu, tout en signifiant une seule et même réalité indiciblement une et simple, ne sont-ils pas cependant synonymes, parce qu'ils signifient à

1. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Quodlib.* VIII, a. 20 ; JOSEPHUS A SPIRUTU-SANCTO, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Disp. prima prooemialis, q. 2, § 1 (edit. 1924, Beyaert, Bruges, t. I, p. 117).

la manière dont elles sont participées et divisées dans les créatures les perfections qui préexistent en Dieu à l'état de souveraine simplicité. Dieu est la Bonté subsistante comme la Vérité subsistante et l'Être même subsistant, mais l'Idée de la Bonté, de la Vérité, de l'Être, si elle subsistait à l'état pur, ne serait pas Dieu.

Il suit de là que les noms et les concepts qui conviennent en propre à Dieu gardent en passant à lui toute leur valeur intelligible et toute leur signification : le signifié est en Dieu *tout entier* et avec tout ce qui le constitue pour l'intelligence (« formellement » disent les philosophes) ; en disant Dieu est bon nous qualifions intrinsèquement la nature divine, et nous savons qu'il y a en elle tout ce qu'implique nécessairement la bonté. Mais dans cette perfection en acte pur, — qui est Dieu même, — il y a encore infiniment *plus* qu'il n'est signifié par son concept et par son nom. C'est sous un mode qui déborde à l'infini notre manière de concevoir qu'elle existe en Dieu, (« éminemment » disent les philosophes). En sachant que Dieu est bon nous ignorons encore ce qu'est la Bonté divine, car il est bon comme rien d'autre n'est bon, vrai comme rien d'autre n'est vrai, il est comme n'est rien de ce que nous connaissons. « Ainsi, dit saint Thomas, le nom de sage, quand il est dit de l'homme, *décrit* et enveloppe en quelque sorte la chose signifiée : mais non pas quand il est dit de Dieu ; il laisse alors la chose signifiée comme incontenue et incirconscrite, et excédant la signification du nom[1]. »

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 13, 5.

Toute connaissance de Dieu par idées ou concepts, idées acquises comme dans la métaphysique et la théologie spéculative, ou infuses comme dans la prophétie, — toute connaissance purement intellectuelle de Dieu en deçà de la Vision béatifique, bien qu'elle puisse être absolument vraie, absolument certaine, et constituer un savoir authentique, et désirable entre tous, reste donc irrémédiablement déficiente, disproportionnée par son mode de saisir et de signifier à l'objet connu et signifié.

Il est clair que s'il nous peut être donné de connaître Dieu non pas encore *sicuti est*, par son essence et dans la vision, mais du moins selon la transcendance elle-même de sa déité, en usant d'une manière de connaître qui convienne à l'objet connu, une telle connaissance ne pourra pas être obtenue par voie purement intellectuelle. Transcender toute manière de concevoir en restant dans la ligne de l'intelligence, donc du concept, est une contradiction dans les termes. Il faut passer par l'amour. L'amour seul, je dis l'amour surnaturel, peut opérer ce dépassement. L'intelligence ici-bas ne peut entrer au delà de tout mode que dans une renonciation-au-savoir où l'Esprit de Dieu, usant de la connaturalité de la charité, et des effets produits dans l'affection par l'union divine, donne à l'âme une expérience amoureuse de cela même dont aucune notion n'approche et ne peut approcher. « Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être vu ni saisi ; tout entière à

ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir[1] .»

●

8. Il semble que le cours des temps modernes soit placé sous le signe de la disjonction de la chair et de l'esprit, ou de la dislocation progressive de la figure humaine. Il est trop clair que le passage de l'humanité sous le régime de l'Argent et de la Technique[2] marque une matérialisation progressive de l'intelligence et du monde. D'autre part, et comme en compensation de ce phénomène, l'esprit, dont notre activité discursive et sociale se passe de plus en plus, et qui se voit ainsi dispensé d'assurer bien des fonctions organiques de la vie humaine, subit une sorte de délivrance, — virtuelle du moins. « La

1. DENYS, *Théologie mystique*, ch. I, 3.

2. De soi les techniques matérielles devraient ouvrir la voie à une vie plus dégagée de la matière, mais par la faute de l'homme elles tendent de fait à opprimer la spiritualité. Est-ce à dire qu'il faille renoncer à la technique, ou se livrer à de vains regrets ? Telle n'a jamais été notre pensée. Mais il faut que la raison impose ici sa régulation humaine. Et si elle y parvient sans devoir recourir à des solutions purement despotiques, et inhumaines à d'autres titres, la matérialisation dont nous parlons aura été surmontée, au moins pour un temps. Nous ne prétendons nullement énoncer ici la loi d'une courve nécessaire des événements, nous essayons seulement de dégager, au point du temps où nous sommes, la signification tendancielle de la courbe suivie par eux jusqu'à présent, et que la liberté humaine *peut* redresser.

photographie a délivré la peinture », ce mot de Jean Cocteau peut s'appliquer en tout domaine. L'imprimerie avait délivré les arts plastiques de la fonction pédagogique qui leur incombait au temps des cathédrales. Les sciences des phénomènes ont délivré la métaphysique du souci d'expliquer les choses de la nature sensible, et de tant d'illusions qui s'en étaient suivies pour l'optimisme grec. De cette purification de la métaphysique il faut certes se féliciter. Il est moins réjouissant de constater que dans l'ordre pratique le gouvernement des choses, à mesure qu'il requiert de l'intelligence un plus lourd travail matériel, se sépare davantage de la vie qu'elle mène au-dessus du temps. La terre n'a plus besoin d'ange moteur, l'homme la pousse à force de bras. L'esprit monte au ciel.

L'homme cependant est chair et esprit non pas liés par un fil, mais unis en substance. Que les choses humaines cessent d'être à la mesure du composé humain, les unes demandant leur nombre aux énergies de la matière, les autres aux exigences d'une spiritualité désincarnée, c'est pour l'homme un écartèlement métaphysique épouvantable. On peut croire que la figure de ce monde passera le jour où cette élongation sera devenue telle que notre cœur éclatera.

Quant aux choses mêmes de l'esprit, leur « délivrance » risque de rester illusoire, — bien pire que la servitude. Les contraintes imposées par le service de l'homme leur étaient bonnes, elles les gênaient mais leur donnaient leur poids naturel. Angélisation de l'art et de la connaissance ? Toute cette pureté

possible va-t-elle se perdre dans une brutale frénésie ? Elle ne se trouvera, elle ne sera vraiment que dans le bercail de l'Esprit. Là où sera le Corps, les aigles s'assembleront. Si la chrétienté d'autrefois s'est défaite, l'Église du Christ, elle, a continué de s'élever, peu à peu délivrée elle aussi, délivrée du soin des cités qui la rejettent, de la providence temporelle qu'elle exerçait selon ses droits, pour la guérison de nos blessures. Dépouillée, dénuée de tout, quand elle fuira dans la solitude elle emmènera avec elle tout ce qui restera au monde non seulement de foi et de charité, et de contemplation véritable, mais de philosophie, de poésie et de vertu, et qui sera plus beau que jamais.

9. L'intérêt puissant de la crise actuelle vient de ce que, plus universelle qu'aucune autre, elle nous oblige tous à des choix décisifs. Nous voilà arrivés à la ligne de partage des eaux. A cause des prévarications de l'Occident, qui a abusé des grâces divines et laissé se perdre les dons qu'il fallait faire fructifier pour Dieu, il se trouve que n'étant plus maintenu sous l'ordre de la charité l'ordre de la raison s'est corrompu partout, et ne suffit plus à rien. Le mal rationaliste a mis une discorde entre la nature et la *forme de la raison.* Il est devenu désormais très difficile de se tenir dans l'humain. Il faut mettre son enjeu ou au-dessus de la raison, et pour elle encore, ou au-dessous de la raison, et contre elle. Or il n'y a que les vertus théologales et les dons surnaturels qui soient au-dessus de la raison. De tous côtés, — même chez les nouveaux humanistes ou

chez les partisans du matérialisme dialectique (comme jadis chez les barrésiens), — on entend crier : esprit, spiritualité ! Mais quel esprit invoquez-vous ? Si ce n'est l'Esprit-Saint, autant invoquer l'esprit de bois ou l'esprit de vin. Tout le soi-disant spirituel, tout le soi-disant supra-rationnel qui n'est pas dans la charité ne sert en fin de compte que l'animalité. La haine de la raison ne sera jamais que l'insurrection du genre contre la différence spécifique. Le rêve est tout le contraire de la contemplation. Si la pureté consiste dans un déliement parfait de la vie selon le sens de ses mécanismes, elle est plus dans la bête que dans le saint.

Le monde, celui pour qui le Christ n'a pas prié, son choix est fait d'avance. Se délivrer de la *forma rationis*, fuir loin de Dieu, dans un impossible suicide métaphysique, l'ordre cruel et sauveur assigné par la Loi éternelle, c'est le vœu dont tressaille la chair du vieil homme, c'était celui du Vieux des vieux, quand il tombait du ciel comme la foudre. Pour l'exprimer dans l'absolu, aussi plénièrement qu'il est possible à un être qui, la plupart du temps, ne sait pas ce qu'il fait, il faut une sorte d'héroïsme. (Le diable a ses martyrs). Témoignage sans promesse, rendu à ce qui est plus que mort... Quant à la grande masse des hommes, à en juger d'après les conditions ordinaires de la nature humaine, on croirait volontiers qu'elle suivra la même pente, mais sans volonté ni courage, anesthésiée par l'idéal. Cette pente est tellement facile !

Erreur toutefois de juger seulement d'après la nature. La grâce est là, qui réserve des surprises.

Pendant que ce vieux monde continue sa glissade, voici le vrai nouveau, la secrète poussée invincible de sève divine dans le Corps mystique qui dure et ne vieillit pas, l'éveil béni des âmes sous le signe de la Vierge et de l'Esprit. O Sagesse qui atteint avec force d'un bout du monde à l'autre, et qui rend un les extrêmes ! O promesse qui fait la beauté de ces temps de misère, et met en nous la joie ! Infidèles à leur vocation, que les nations baptisées se séparent de l'Église, qu'elles fassent blasphémer partout le nom du Christ, en donnant pour civilisation chrétienne ce qui n'en est que le cadavre : l'Église aime les nations mais n'a pas besoin d'elles, c'est elles qui ont besoin de l'Église. C'est pour leur bien qu'usant de la seule culture où la raison humaine ait à peu près réussi, l'Église a essayé si longtemps d'imposer à la matière terrestre une forme divine, et de relever et de maintenir ainsi en perfection, sous l'ordre très doux de la grâce, la vie de l'homme et de la raison. Si la culture européenne vient à péricliter, elle en sauvera l'essentiel, et saura bien faire monter jusqu'au Christ tout ce qui peut être sauvé des autres cultures. Elle écoute remuer au fond de l'histoire un monde imprévu, qui la persécutera sans doute autant que l'ancien (n'a-t-elle pas mission de souffrir ?) mais où elle trouvera des possibilités d'action nouvelles.

Entend-il signifier que l'Europe ne serait rien sans la foi, et que sa raison d'être a été, et demeure, de dispenser la foi au monde, Hilaire Belloc a raison de dire que l'Europe c'est la foi. Mais absolument parlant, non ! L'Europe n'est pas la foi, et la foi

n'est pas l'Europe ; l'Europe n'est pas l'Église, et l'Église n'est pas l'Europe. Rome n'est pas la capitale du monde latin, Rome est la capitale du monde. *Urbs caput orbis.* L'Église est universelle parce qu'elle est née de Dieu, toutes les nations s'y trouvent chez elles, les bras en croix de son Maître sont étendus par-dessus toutes les races et toutes les civilisations. Elle n'apporte pas aux peuples *les bienfaits de la civilisation,* mais le Sang du Christ et la Béatitude surnaturelle. Il semble que se prépare de nos jours une sorte d'épiphanie admirable de sa catholicité, dont le développement progressif, dans les pays de mission, d'un clergé indigène et d'un épiscopat indigène peut être regardé comme un signe précurseur.

Longtemps endormi au bord de l'histoire, et touché maintenant par les folies, l'Orient est aussi malade que l'Occident. Mais ici comme là, on verra, partout où la foi vivante prendra racine, l'adhésion à ce qui est vraiment au-dessus de la raison, à la Vérité incréée, à la sagesse des saints, entraîner en même temps (non sans quelque labeur à coup sûr) la restauration de l'ordre même de la raison, impliqué à titre de condition par la vie surnaturelle. Ainsi vont de concert Évangile et philosophie, mystique et métaphysique, divin et humain. Il n'est pas d'un Européen, il est d'un Bengali, le grand projet de Brahmanandav, repris par son disciple Animananda : fondation au Bengale d'une congrégation contemplative, dont les membres, religieux mendiants à l'instar des sannyasis hindous, porteraient par toute l'Inde un exemple indien de la sainteté

catholique, et, sans ignorer le védânta, appuieraient leur vie intellectuelle sur la doctrine de Thomas d'Aquin[1]. Je retiens cet hommage à la vertu du thomisme. Don fait au monde entier par la chrétienté médiévale, il n'est ni d'un continent ni d'un siècle, universel comme l'Église et la vérité.

10. Les esprits qui sentent que tout est perdu, et qui attendent l'inattendu, je ne mépriserai jamais leur détresse ni leur attente. Mais qu'attendent-ils en réalité, voilà ce qui importe : l'Antéchrist ou la parousie ? Nous, nous attendons la résurrection des morts, et la vie du siècle à venir. Nous savons ce que nous attendons, et que cela passe toute intelligence. Il y a une différence entre ne pas savoir ce qu'on espère, et savoir que ce qu'on espère ne peut pas être conçu.

« Adrien encore païen demandant aux martyrs : quelle récompense espérez-vous ? — Notre bouche, répondirent-ils, ne peut pas le dire, ni l'oreille le percevoir. — Vous n'en avez donc rien appris ? Ni par la loi, ni par les prophètes ? Ni par quelque autre écriture ? — Les prophètes eux-mêmes ne l'ont pas connu comme il fallait ; car ce n'étaient que des hommes qui adoraient Dieu, et ce qu'ils

1. Michel LEDRUS, S. J., *L'Apostolat bengali*, Louvain, 1924. — En Chine, une congrégation catholique toute chinoise, les Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste, a été fondée par le Père Lebbe en 1928. D'une façon générale, ceux qui connaissent le mieux la Chine pensent que le meilleur de son antique héritage spirituel ne trouve de nos jours que dans le catholicisme une chance d'échapper au matérialisme primaire que la jeunesse va chercher en Occident.

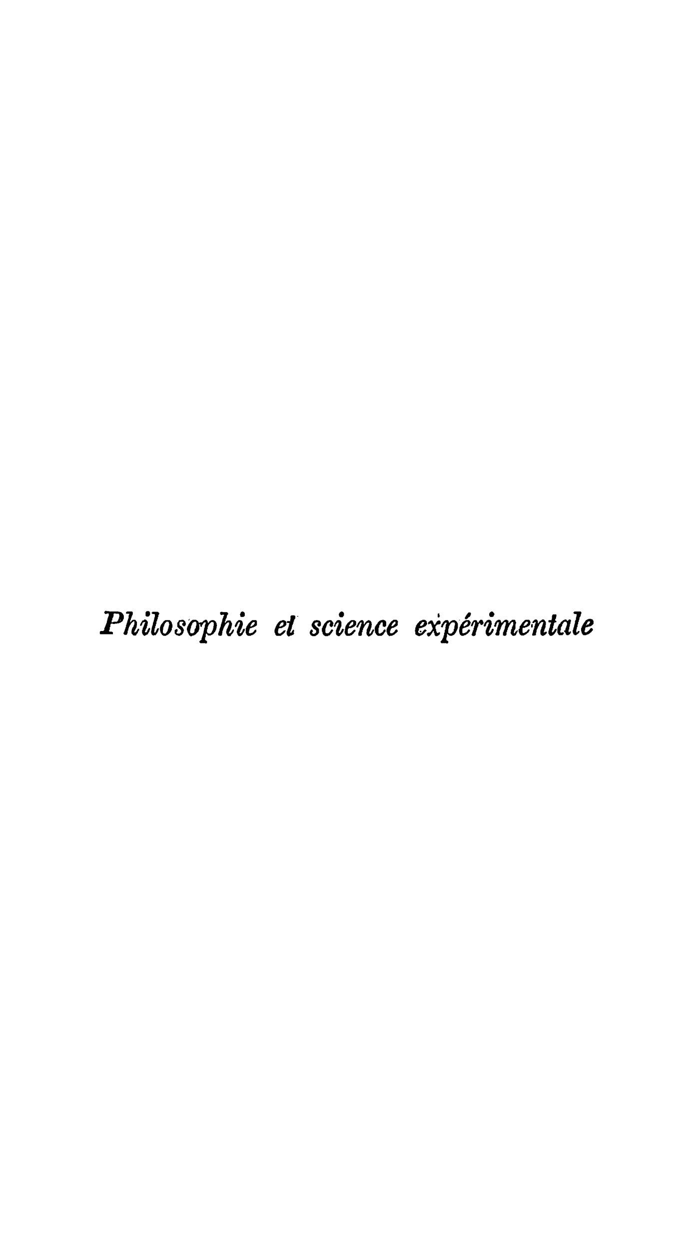
avaient reçu par l'Esprit-Saint, ils le disaient en paroles. Mais de cette gloire-là il est écrit : L'œil n'a pas vu, et l'oreille n'a pas entendu, et dans le cœur de l'homme n'est pas monté, ce que le Seigneur a préparé à ceux qui l'aiment.

« Entendant cela Adrien aussitôt sauta au milieu d'eux, et dit : Comptez-moi parmi ceux qui confessent la foi avec ces saints, voilà que moi aussi je suis chrétien[1]. »

1. Boninus Mombritus, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, nouv. édition par les moines de Solesmes, Paris, Fontemoing, 1910 : *Passio sancti Adriani M. cum aliis* 33 *MM.*

PREMIÈRE PARTIE

LES DEGRÉS DU SAVOIR RATIONNEL



Philosophie et science expérimentale

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE ET SCIENCE EXPÉRIMENTALE

I

Objet de ce chapitre.

1. Dans son important ouvrage sur *l'Explication dans les sciences*, M. E. Meyerson constate que « la science véritable, la seule que nous connaissions, n'est en aucune façon et dans aucune de ses parties conforme au schéma positiviste »[1]. Nous n'entreprenons pas ici de montrer que le schème intellectualiste-critique ou réaliste-critique[2], tout en maintenant à la philosophie elle-même et à la métaphysique leur caractère éminent de science, correspond plus exactement au vaste univers logique dont le dévelop-

1. Émile MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, t. I, p. 31.

2. Ces vocables nous paraissent les plus propres à désigner une philosophie qu'aucune étiquette simpliste ne saurait définir, parce qu'elle a pour objectif propre un point d'éminence où empirisme et idéalisme, réalisme et nominalisme sont à la fois dépassés et conciliés. Sur la notion de réalisme critique, voir plus loin chap. III.

pement moderne des sciences offre le spectacle ; il y faudrait tout un traité. Nous voudrions seulement proposer sommairement, du point de vue du philosophe, une esquisse générale de ce schéma, tel du moins qu'il nous apparaît à la lumière de l'histoire des sciences. Nous ne nous dissimulons pas les lacunes de cette esquisse : elle est sujette à bien des reprises et à bien des compléments. Telle quelle cependant, et malgré ses insuffisances, nous espérons qu'elle permettra au lecteur d'apprécier par rapport à sa propre expérience la valeur d'une doctrine que l'inertie de beaucoup de ses partisans, et la négligence des critiques modernes de la science, ont fait trop longtemps méconnaître.

Ce chapitre est consacré aux relations de l'expérience scientifique et de la philosophie, en d'autres termes on y considère avant tout le degré expérimental du savoir (où celui-ci se particularise selon les diverses sciences des phénomènes de la nature) dans son rapport avec les degrés supérieurs, où le savoir s'universalise et s'unifie. C'est là comme une introduction aux trois chapitres suivants, où l'on essaiera d'envisager dans toute sa généralité la conception que le réalisme critique se fait du savoir philosophique lui-même, et dont le point de vue comportera à la fois un traitement plus approfondi des problèmes et une synthèse plus large.

Réservant au prochain chapitre l'examen des fondements de la noétique thomiste, nous prendrons ici comme admis par hypothèse les principes et la substructure métaphysique de cette noétique, qui pose l'existence de choses hors de l'esprit et la possibilité

pour l'esprit d'atteindre ces choses, et de construire en lui-même, par son activité propre à partir des sens, une connaissance vraie, ou conforme à ce qui est. Ceux de nos lecteurs pour lesquels ces principes resteraient douteux, peuvent en tout cas les supposer provisoirement comme postulats, ils se rappelleront au surplus que pour la science elle-même ils ne sont pas douteux ; elle est naturellement réaliste ; si la science expérimentale elle-même ne constitue pas une ontologie de la nature, du moins, selon la remarque du philosophe si averti cité plus haut, un arrière-fond de valeurs ontologiques est-il, de fait, invinciblement prérequis par elle.

De la science en général.

2. Quelle idée nous faire de la science en général, prise selon la forme-limite visée par l'esprit quand il a conscience de s'efforcer vers ce que les hommes appellent savoir [1] ? L'idée qu'Aristote et les anciens

1. Il est clair que cette forme-limite ne peut être que dégagée, par l'abstraction réflexive, des diverses sciences déjà constituées parmi les hommes. Toutefois il ne s'agit pas là d'un simple résidu moyen (« totalité » statistique) dégagé par *l'abstractio totalis* ou abstraction de la généralité logique, il s'agit d'un type pur (« formalité » idéale) dégagé par l'*abstractio formalis* ou abstraction du constitutif formel. (Voyez plus loin, p. 74-75.) Les diverses sciences existantes d'où ce type pur a été dégagé se trouvent loin d'en présenter telles quelles une réalisation adhéquate.

C'est à un succédané de l'*abstractio formalis* (dont la notion manque à la plupart des philosophes modernes) qu'E. Husserl a recours lorsqu'il s'applique (cf. *Méditations cartésiennes*, pp. 7-11) à « vivre » par sa méditation l'effort scientifique, et à saisir

s'en faisaient est très différente de celle que s'en font les modernes, parce que, pour ces derniers, c'est la dignité éminente des sciences expérimentales, sciences positives, sciences de la nature, sciences des phénomènes comme on voudra dire, qui attire à soi la notion de science ; tandis que, pour les anciens, c'est la dignité éminente de la métaphysique qui *orientait* cette notion. Il faut donc bien se garder d'appliquer telle quelle et sans précautions la notion aristotélico-thomiste de la science à tout l'immense matériel noétique que nos contemporains sont habitués à appeler de ce nom. On s'exposerait aux pires méprises. Cependant pour les anciens et pour les modernes, — en cela ils sont d'accord, — le type de science le plus clair, le plus achevé, le plus parfaitement à notre portée [1], est fourni par les mathéma-

ainsi l'« intention » de la science, ce qui n'est possible en réalité que par une réflexion au moins implicite sur les sciences réellement données. D'autre part, la méthode cartésienne suivie par Husserl l'oblige à frapper provisoirement d'invalidité les sciences d'où il tire ainsi l'idée de la science. Si au contraire nous nous tenons ici dans la perspective du réalisme spontané postulé de fait par les sciences elles-mêmes, c'est que nous présupposons que la réflexion critique (dont il sera traité au chapitre suivant) peut prendre conscience de la validité de la connaissance en général, et consécutivement de la validité au moins générale et indéterminée des diverses sciences.

1. Que les mathématiques constituent de soi le type de science le plus parfaitement à la portée de l'intelligence humaine (il y a pour elles des enfants prodiges), cela est exact surtout des mathématiques classiques ; cela n'est plus exact d'une mathématique d'où l'axiomatique aurait entièrement exclu l'intuition. Il est vrai que la méthode axiomatique, si précise qu'elle soit, « ne peut nulle part se suffire à elle-même », ni « justifier à elle seule sa propre existence. [...] On ne peut sans lui enlever sa signification profonde et sa vie intérieure isoler une science

tiques, et l'on peut penser qu'à condition, je ne dis pas d'être corrigée et adaptée, je dis plutôt d'être suffisamment approfondie et épurée, la théorie intellectualiste-critique ou réaliste-critique de la science, dont les principes ont été posés par les métaphysiciens de l'antiquité et du moyen âge, nous donne seule le moyen de voir clair dans les problèmes épistémologiques, devenus de nos jours un vrai chaos.

Comment donc définir la science en général et selon son type idéal ? Nous dirons que la science est une connaissance de mode parfait, plus précisément une connaissance où, sous les contraintes de l'évidence, l'esprit assigne les raisons d'être des choses, l'esprit n'étant satisfait que lorsqu'il atteint non seulement une chose, un donné quelconque, mais encore ce qui fonde ce donné dans l'être et l'intelligibilité. *Cognitio certa per causas*, disaient les anciens, connaissance par démonstration (autrement dit médiatement évidente) et connaissance explicative. Nous voyons tout de suite que c'est une connaissance fondée de telle sorte qu'elle est nécessairement vraie, qu'elle ne peut pas ne pas être vraie, ou conforme à ce qui est [1]. Car elle ne serait pas une connaissance de mode parfait, une connaissance *incassable*, si elle

---

abstraite — fût-ce la Mathématique — de ses origines intuitives ». F. GONSETH, *Les Fondements des Mathématiques*, Paris, 1926, pp. 13, 96.

1. Prise en elle-même, abstraction faite de ses attaches systématiques, la notion proposée par E. Husserl de la vérité scientifique, « conçue comme un ensemble de rapports prédicatifs fondés ou à fonder d'une manière absolue » (*Méditations cartésiennes*, 1931, p. 10) ne paraît pas très éloignée de cette conception.

pouvait se trouver fausse. Cela vaut pour le type pur de la science, quoi qu'il en soit du rôle de l'hypothèse dans le développement de celle-ci, et de l'immense part de conjectural et de probable que les sciences les plus concrètes adossent à leurs certitudes, et qu'elles déterminent du reste avec rigueur.

3. Mais si cette connaissance est nécessairement vraie, l'objet sur lequel elle prend doit être lui aussi nécessaire ? Comment un objet variable et contingent pourrait-il donner prise à une connaissance stable et qui ne saurait se trouver fausse ? Aussi bien une chose ne serait-elle pas *expliquée*, n'en rendrions-nous pas raison, si sa raison d'être une fois posée cette chose pouvait être autrement. Voilà le problème qui, dès le début, s'est imposé à la réflexion philosophique, et qui a amené Platon à dresser en face du savoir un monde d'Idées divines. N'essayons pas d'y échapper par quelque réponse timide où seraient obscurcies les exigences premières de la connaissance scientifique. Accordons dès l'abord, — nous verrons tout de suite comment il faut comprendre et limiter cette assertion, — qu'il n'y a de science que du nécessaire, ou que le contingent comme tel n'est pas objet de science. La science porte directement et de soi sur un objet nécessaire.

On voit aussitôt la difficulté : l'objet de la science est nécessaire. Mais le réel, le cours concret des choses, comporte de la contingence, cette table pourrait ne pas exister là aujourd'hui, moi qui écris je pourrais ne pas être ici à cette heure-ci. Est-ce donc que la science ne porte pas sur le réel ? Non, elle ne

porte pas directement sur le réel tout cru, sur le réel pris dans son existence concrète et singulière. (En ce sens, M. Goblot a raison d'insister sur la différence entre *réalité et vérité.*) Mais elle ne porte pas non plus sur un monde platonicien séparé des choses. Il est indispensable de distinguer la *chose* dont s'occupe la science (cette table par exemple) et l'*objet* tout à fait précis (« objet formel ») sur lequel elle prend et dont elle tient sa stabilité (par exemple les propriétés géométriques de cette table considérée dans sa forme, ou les propriétés physico-chimiques du bois dont elle est faite, ou les lois de sa fabrication), — objet qui n'existe pas séparé de la chose (sinon dans notre esprit) et qui pourtant ne se confond pas avec elle[1]. La science porte directement et de soi sur l'abstrait[2], sur les con-

1. Il se distingue d'elle d'une distinction de raison.

2. L'idée de l'abstraction et des natures abstraites répugne, nous ne l'ignorons pas, au nominalisme avoué ou inavoué de beaucoup de nos contemporains. Ceux-ci pourtant se doutent-ils du curieux spectacle qu'ils présentent lorsque, dénonçant la vanité et la vétusté d'une telle notion, ils n'ont eux-mêmes sur les lèvres que *la science, l'esprit, la méthode, le raisonnement mathématique,* etc., tous objets de pensée où il est malaisé de ne pas reconnaître des natures abstraites ? Aussi bien poursuivent-ils un fantôme, car jamais l'intellectualisme critique d'un Aristote et d'un saint Thomas n'a fait consister, comme ils l'imaginent, l'abstraction scientifique à placer un individu dans un cadre logique ou sous la généralisation hypostasiée de ses propres caractères, mais bien à dégager de lui la réalité pensable et consistante pour l'esprit, le complexe d'intelligibilité dont il est porteur. C'est là ce que les scolastiques appelaient l'*abstractio formalis* (voyez plus loin pp. 74-75).

De cette *abstractio formalis* l'intelligence scientifique ne peut aucunement se passer. Quel que soit le mode de procéder du savoir, même si celui-ci se propose uniquement de mettre

stances idéales et les déterminations supra-momentanées, disons sur les objets intelligibles que notre esprit va chercher dans le réel et dégager de lui. Ils y sont, ils y existent, mais non pas sous l'état d'abstraction et d'universalité qu'ils ont dans l'esprit, — au contraire, sous un état concret et singulier. La nature humaine existe en chacun de nous. Mais elle n'est que dans l'esprit nature universelle, commune à tous les hommes. En chacun de nous, elle est nature de Paul ou nature de Jean.

Remarquons que la loi scientifique ne fait jamais qu'exprimer (de façon plus ou moins directe ou plus ou moins détournée) la propriété ou l'exigence d'un certain indivisible ontologique qui par lui-même ne tombe pas sous les sens (n'est pas observable) et reste pour les sciences de la nature un *x* (d'ailleurs indispensable), et qui n'est autre que ce que les philosophes désignent sous le nom de *nature* ou *essence*[1]. En vertu de l'ontologie (ou philosophie

en équation les phénomènes et de fixer leurs connexions empirio-mathématiques, et renonce à chercher l'essence, l'abstraction est toujours là, c'est elle qui permet d'établir les règles de mensuration et de calcul grâce auxquelles les phénomènes sont mathématisés, et c'est elle qui dégage la spécificité empirique des phénomènes, qui est un substitut de l'essence et qui présuppose l'existence de celle-ci.

1. Citons ici, après E. Meyerson, deux textes significatifs : « Quoi qu'on puisse dire dans les écoles scientifiques modernes, où l'on craint surtout de paraître faire de la métaphysique, l'atomisme mitigé, aussi bien que l'atomisme pur, implique la prétention de saisir par quelque bout l'essence des choses et leur nature intime ». (COURNOT, *Traité de l'enchaînement*... Paris, 1861, p. 264). « Nous cherchons l'essence ou la nécessité de chaque chose et ces deux expressions sont équivalentes car, lorsque nous connaissons l'essence, nous voyons que l'être auquel

spontanée) immanente à notre raison, nous *savons d'avance* que le complexe de phénomènes ou de relations choisi pour nous comme objet d'observation a pour support de telles natures ou essences, de tels *x* ontologiques. Les sciences expérimentales ne pénètrent pas ces essences dans leur constitution intelligible, et même la question de savoir si les catégories plus ou moins provisoires et instables qu'elles construisent et sur lesquelles elles opèrent leur travail rationnel leur correspondent exactement, reste le plus souvent douteuse. C'est bien cependant dans ces *non-observables ontologiques* présupposés que réside la raison d'être de la nécessité des relations stables formulées par le science entre les éléments que l'esprit choisit dans les phénomènes, ou qu'il construit sur leur fondement. La nécessité des lois vient de ce que celles-ci concernent proprement et en fin de compte les essences ou natures, et de ce que les essences ou natures sont le lieu des nécessités intelligibles : car toute nature ou essence, en vertu de sa constitution intrinsèque, possède nécessairement telles propriétés (comme la diagonale du carré est

---

elle appartient ne saurait... être différent de ce qu'il est ». (Sophie GERMAIN, *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, Œuvres philos.*, Paris, 1878, p. 158). M. Bertrand RUSSELL écrit de son côté que « la logique et la mathématique nous forcent d'admettre une espèce de réalisme dans le sens scolastique, c'est-à-dire d'admettre qu'il y a un monde des *universels* et des vérités qui ne portent pas directement sur telle ou telle existence particulière. Ce monde des universels doit subsister, quoiqu'il ne puisse pas exister dans le même sens que celui dans lequel les données particulières existent ». (*L'importance de la logistique*, Rev. de Mét. et de Mor., XIX, mai 1911.)

incommensurable au côté), ou tend nécessairement à produire tel effet déterminé dans telles conditions (comme « la chaleur » à dilater « les solides »). Qu'est-ce que veut dire la loi de la dilatation des solides par la chaleur ? Veut-elle dire que tel événement concret, la dilatation de tel morceau de fer placé au-dessus de telle flamme, est une chose nécessaire et inévitable ? Non : cette flamme aurait pu ne pas être allumée, ce morceau de fer aurait pu ne pas être placé là, il aurait pu être protégé par un isolateur, refroidi par un courant d'eau, etc. La loi veut dire que *le solide* (objet abstrait que je considère dans ce morceau de fer) a dans les secrets de sa nature un je ne sais quoi qui (du moins dans les conditions de ma sphère d'observation, qu'un jour peut-être l'expérience m'obligera à préciser [1]) le détermine nécessairement et immuablement à se dilater suivant tels coefficients spécifiques sous l'action de *la chaleur* (objet abstrait que je considère dans cette flamme et que je peux définir grâce à une différence dans certaines lectures de graduations). Il va de soi que je ne dois pas réaliser ces abstractions telles quelles, la chaleur doit plutôt m'apparaître comme l'énergie cinétique d'un multitude de molécules s'agitant en désordre ; en sorte qu'à l'échelle corpusculaire la loi en question devient une loi statistique, et n'énonce que la stabilité d'un résultat moyen. Mais si l'essence ou nature

1. Une telle réserve est nécessairement sous-entendue pour toute loi établie par induction. Et la loi de la dilatation des solides par la chaleur a été établie de façon purement inductive avant d'être rattachée à une théorie physique de la chaleur.

avec sa *determinatio ad unum* recule ainsi (et peut-être sans fin) devant le regard du savant, elle ne disparaît cependant pas du champ du réel. Le hasard absolu est un concept contradictoire ; un croisement non préordonné de préordinations présuppose des préordinations. Pour savoir qu'à tel âge on meurt suivant tel pourcentage, l'actuaire ne s'appuie que sur la statistique, et sur la loi des grands nombres. Mais derrière cette loi elle-même et derrière la statistique il y a la nature du corps humain, et les natures de toutes les choses physiques, morales et sociales au milieu desquelles ce corps est placé et dont il subit accidentellement l'action. Le hasard ne donne lieu à des nombres fixes que parce qu'au départ il y a des éléments déterminés non au hasard entre lesquels il peut jouer. Si les lois « primaires » ou de détermination spécifique sont dans la science expérimentale des succédanés des natures ou essences non atteintes en elles-mêmes, les lois statistiques en sont des succédanés au second degré, et elles présupposent comme les autres qu'*il y a* des natures, fondement dernier de la stabilité du savoir.

A la question : pourquoi la nécessité des lois, objets de la science, ne s'étend-elle pas jusqu'à chacun des événements particuliers qui se déroulent ici-bas, il faut donc répondre : c'est que le monde de l'existence en acte et de la réalité concrète n'est pas le monde des pures nécessités intelligibles. Les essences ou natures sont bien dans la réalité existante, d'où elles (ou leurs succédanés) sont tirées par notre esprit, mais n'y sont pas à l'état pur. Toute chose existante a sa nature ou essence, mais

la position existentielle des choses n'est pas impliquée dans leur nature, et il y a entre elles des rencontres qui elles-mêmes ne sont pas des natures et dont aucune nature ne portait d'avance, inscrite en soi, l'exigence. La réalité existante est ainsi composée de *nature* et d'*aventure* ; c'est pourquoi elle a un sens dans le temps, et en durant constitue une *histoire* (irréversible), — il faut à l'histoire ces deux éléments, un monde de pures natures ne bougerait pas dans le temps, il n'y a pas d'histoire pour les archétypes platoniciens, un monde de pure aventure n'y aurait plus d'orientation, il n'y a pas d'histoire pour un équilibre thermo-dynamique.

Nécessité et contingence.

4. On le voit, c'est la juste notion de l'abstraction et de l'universel qui nous livre l'explication que nous cherchions. Si l'on ne distingue pas la chose individuelle et l'essence universelle, on ne peut pas comprendre comment l'*événement* peut être *contingent* tandis que la *loi* reconnue par la science est *nécessaire,* comment les choses coulent et changent tandis que l'objet de la science est de soi immuable et perdurable. Il en est ainsi parce que la contingence dépend du singulier comme tel (et en définitive, dans ce monde visible, de la matière, principe d'individuation), tandis que la science porte de soi non pas sur le singulier comme tel, mais sur les natures universelles qui sont réalisées dans le singulier et que l'esprit tire du singulier par l'abstraction.

La science porte sur les choses, mais en considérant à part, grâce à l'abstraction, — qu'elle les perçoive clairement ou qu'elle les saisisse d'une manière aveugle, — les natures universelles qui se réalisent dans les choses et les nécessités propres à ces natures. Et c'est cela même, — et non pas le flux du singulier, — qui constitue son objet[1]. La contingence concerne proprement les événements singuliers, c'est seulement « selon les raisons des natures universelles » que les nécessités reconnues par la science s'appliquent aux choses singulières. Voilà pourquoi les lois nécessaires de la science n'imposent pas nécessité à chacun des événements singuliers du cours de la nature. Cet ouvrier a taillé cette pierre en cube, il est nécessaire qu'elle ait les propriétés géométriques du cube ; mais elle aurait pu être taillée autrement. Ce pont a été construit de façon fautive parce que l'ingénieur a mal calculé les résistances, ou avec de mauvais matériaux, parce que l'entrepreneur a volé l'État : il est fatal, en raison de la nature du fer ou de la pierre, qu'un jour ce pont s'écroule ; mais que l'ingénieur ait mal calculé, ou que l'entrepreneur ait manqué de probité, ou qu'un prudent inspecteur n'ait pas donné ordre de consolider l'ouvrage, ou que tel promeneur traverse le pont au moment de l'accident, cela est entièrement indépendant de cette nécessité naturelle, et cela est

1. « *Illa proprie ad singularia pertinent quae contingenter eveniunt; quae autem per se insunt vel repugnant, attribuuntur singularibus secundum universalium rationes* ». S. THOMAS, in *Perihermeneias*, lib. I, cap. 9, lect. 13, § 6.

contingent. Ces contingences du singulier échappent à la science. Ces nécessités de l'universel sont l'objet propre de ses prises[1].

Ainsi *l'universalité* de l'objet de connaissance est la condition de sa *nécessité*, condition elle-même de la connaissance parfaite ou de la science. Par là même qu'il n'y a de savoir que du nécessaire, il n'y a de savoir que de l'universel[2].

1. « On peut prédire à coup sûr que la moitié des enfants nés aujourd'hui dépasseront l'âge de *n* ans ; et néanmoins cela ne nous dit pas quel âge atteindra le jeune X. L'éclipse de 1999 est aussi certaine que le bilan d'une compagnie d'assurances sur la vie ; le saut que va faire un atome est aussi incertain que ma vie ou la vôtre ». (A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde Physique*, trad. G. Cros, Paris, 1929, p. 299). Il semble que l'importance de plus en plus grande prise dans la science par les lois statistiques (nous ne parlons pas ici des « relations d'incertitude » de la mécanique corpusculaire, dont il sera question plus loin ; nous parlons simplement de la multitude de chocs fortuits dont dépend finalement « le saut que va faire un atome individuel ou une molécule individuelle ») puisse être regardée comme une illustration des idées aristotéliciennes sur la liaison du contingent et du singulier. La loi statistique apparaît alors, ainsi que nous l'indiquions plus haut, comme le succédané au second degré des nécessités intelligibles inscrites dans l'universel et que la science expérimentale ne parvient pas à y déchiffrer.

2. Il importe d'éviter ici des malentendus trop faciles. Nous disons qu'il n'y a pas de *science* de l'individuel *comme tel*. Cela ne signifie nullement qu'il ne puisse y avoir de l'individuel comme tel une connaissance *intellectuelle indirecte* (par « réflexion » sur les sens, — ou par le moyen de la connaturalité affective). Nous admettons même à ce point de vue, avec Jean de Saint-Thomas, un concept propre (indirect) du singulier.

Cela ne signifie pas non plus qu'il ne puisse y avoir une *science* de l'individuel, — mais non pas *comme tel* (c'est-à-dire dans sa singularité, dans son incommunicabilité elle-même). La caractérologie, la graphologie, la science des tempéraments, etc., sont des sciences de l'individuel, qui pour atteindre le singulier le

5. C'est en ce sens qu'Aristote enseignait, après Platon, qu'il n'y a de science, absolument parlant, que des choses incorruptibles et sempiternelles, mais corrigeait Platon en ajoutant que ces choses incorruptibles et sempiternelles (incorruptibles et sempiternelles en tant qu'essences ou *négativement*) sont les natures universelles qui n'existent hors de l'esprit que dans les choses singulières et périssables, et qu'ainsi il peut y avoir, « par accident », science des choses corruptibles : en tant que nous appliquons au singulier les vérités universelles de la science, et que l'intelligence, « sortant pour ainsi dire de sa sphère propre, revient, par le ministère des sens, sur les choses corruptibles où l'universel se trouve réalisé »[1]. « Bien que les choses sensibles, dit à ce sujet saint Thomas, soient corruptibles prises dans leur existence individuelle, elles ont cependant une certaine éternité si on les prend universellement[2]. » Et ainsi, comme il n'y a de savoir et de démonstration de ces choses sensibles que prises dans leur nature universelle, non dans leur individualité, il s'ensuit que le savoir et la démonstration ne portent qu'indirectement et « par accident » sur le corruptible, et portent de soi sur ce qui est « sempiternel ». L'immutabilité et la nécessité de l'objet du savoir ont pour condition son universalité.

---

saisissent sous un réseau de notions universelles sous-spécifiques, et se doublent au surplus d'un art où l'expérience et la *ratio particularis* jouent un rôle essentiel.

1. CAJETAN, in *Anal. Post.*, I. I, cap. 8.

2. « Etsi enim ista sensibilia corruptibilia sint in particulari, in universali tamen quamdam sempiternitatem habent ». S. THOMAS, in *Anal. Post.*, lib. I, cap. 8, lect. 16.

Toute cette doctrine est admirablement condensée par saint Thomas dans le texte suivant : « L'intelligence connaît les raisons universelles et nécessaires des choses contingentes. C'est pourquoi, si l'on considère les raisons universelles des objets du savoir, toute science est du nécessaire », encore qu'à prendre les choses matériellement, et « à considérer les choses mêmes sur lesquelles s'exerce la science, certaines sciences », — telles les mathématiques par exemple, — « aient pour matière des choses nécessaires, et d'autres » — la physique, par exemple — « des choses contingentes »[1].

Digression sur le « déterminisme de la nature ».

6. On voit que l'erreur du mécanicisme pseudo-scientifique suppose et enveloppe l'erreur du nominalisme. Si l'universel ne désigne pas, directement ou indirectement, une essence ou nature, mais seulement une collection de cas individuels, il n'est plus possible de comprendre comment la loi scientifique peut être nécessaire et la succession des événements singuliers contingente. Ce que les mécanistes méconnaissent, c'est que la loi n'exprime pas autre chose que l'ordination de la cause, *abstraitement prise en sa nature universelle*, à son effet, — et cette ordination demeure toujours, même si la position de cette cause dans l'existence actuelle est contingente, ou si dans le flux des événements par-

1. *Sum. theol.*, I, 86, 3.

ticuliers une autre cause vient faire obstacle à la réalisation de cet effet.

Si on suppose qu'il n'y a dans l'univers aucun agent *libre* (intelligent), il est clair que tel événement survenu ici-bas (par exemple le fait que tel écureuil grimpe sur tel arbre à tel moment, ou que la foudre tombe à tel moment sur telle montagne) était infailliblement prédéterminé dans la constellation de *tous* les facteurs de l'univers posée à l'origine. Mais il n'y a là qu'une nécessité *de fait*, aucune nécessité *de droit*. Non seulement cette constellation de facteurs pouvait être autre à l'origine, mais encore aucune des innombrables rencontres entre séries causales diverses qui se sont produites au cours de l'évolution du monde jusqu'à la production de cet événement n'avait sa raison suffisante dans la structure essentielle de l'univers, ni dans une essence quelconque ; les causes prochaines engagées dans la production de cet événement *pouvaient de soi* (même si elles ne le pouvaient pas par rapport à toute la multitude des positions de fait précédentes et concomitantes, supposées elles-mêmes non troublées), être empêchées de le produire, sans qu'aucune nécessité rationnelle fût violée. C'était de soi un événement *contingent*[1]. (Et en conséquence la supposition d'un agent libre intervenant pour le modifier ou l'empêcher n'implique aucune impossibilité.)

Ces remarques montrent en quel sens on peut parler du *déterminisme de la nature*. Cette expression

1. Cf. sur cette question notre *Philosophie Bergsonienne* deuxième édition, pp. LXIX-LXX et 217[3].

est légitime si on entend signifier par là que toute cause dans la nature est déterminée nécessairement ou de par son essence à un effet (lequel peut manquer en fait si la cause n'est pas posée ou si d'autres causes interviennent), et que de telles déterminations nécessaires sont l'objet des sciences de la nature, — ou plutôt leur fondement (car plus elles s'affranchissent de l'ontologie dans leur texture propre, plus elles s'éloignent aussi de la causalité au sens philosophique de ce mot)[1]. Mais c'est une erreur et une pure étourderie de dire que la science suppose « l'universel déterminisme de la nature » si on entend signifier par là que tous les événements qui ont lieu dans la nature sont rendus nécessaires et inévitables en droit dès l'instant que la nature elle-même est posée, et qu'une telle nécessité universelle est l'objet de la science, qui devrait dès lors porter sur tous les événements individuels arrivant dans le monde, alors qu'au contraire pris comme tels ils lui échappent par nature.

7. Il est curieux de remarquer qu'un Fichte, par exemple, a été conduit à sa « théorie de la science » et aux immenses constructions fragiles de sa métaphysique de la liberté, en grande partie par le désir d'échapper à cet « universel déterminisme » dont une critique plus rigoureuse aurait suffi à lui montrer qu'il n'est qu'une idée trouble et ne pose qu'un pseudo-problème. On peut faire les mêmes remarques mélancoliques au sujet de la

1. Voy. plus loin ch. IV, pp. 293-299.

philosophie de Renouvier, et, plus généralement, de la plupart des systèmes modernes issus du kantisme.

La conception aristotélico-thomiste, au contraire, en montrant comment la contingence dans le cours des *événements* singuliers se concilie avec la nécessité des *lois* reconnues par la science, nous fait voir comment pourra s'insérer dans la nature la liberté propre aux esprits, qui comme tels ne font pas partie de la nature sensible et du monde corporel, mais qui agissent cependant dans ce monde.

Autre digression. Comment atteignons-nous les essences ?

8. Fermons cette parenthèse pour en ouvrir une autre. Nous venons de parler de natures et d'essences. Cela veut-il dire qu'à nos yeux la première opération intellectuelle, l'abstraction, nous livre du premier coup *l'essence des choses* dans sa constitution intrinsèque ? Qu'il suffit de former l'idée du feu, ou mieux encore de l'ignéité, pour pénétrer le secret ontologique de la combustion ? Ce serait assurément la chimie à bon marché.

Pareil reproche fait le fond des critiques adressées par plusieurs philosophes contemporains à ce qu'un des plus graves d'entre eux appelle la pensée précartésienne. Il est assez humiliant de devoir y répondre. Il peut provenir en partie des méfaits de la scolastique décadente, en partie d'une lecture superficielle de quelque exposé élémentaire, il provient

surtout d'une grande ignorance de la tradition philosophique[1].

L'abstraction, cela a été bien souvent expliqué, du seul fait qu'elle nous transfère du plan de l'existence sensible et matérielle au plan des objets de pensée, nous introduit dans l'ordre de l'être intelligible ou de *ce que sont* les choses, mais elle n'atteint d'abord que les aspects les plus communs et les plus pauvres de cet être intelligible, l'idée du feu nous représente seulement *quelque chose, quelque être déterminé* qui produit tels effets sensibles, brûler, briller par exemple. L'abstraction nous montre des aspects intelligibles qui sont bien dans les choses, mais quant à découvrir, même selon le mode imparfait qui convient à l'homme, et seulement grâce aux propriétés qui la manifestent, l'essence même des choses, c'est-à-dire les notes qui constituent en propre leur être intelligible et qui rendent raison de leurs autres propriétés, nous n'y parvenons — quand nous y parvenons — qu'à force de labeur ; j'ajoute même que dans tout un immense domaine, celui des sciences inductives, nous n'y parvenons pas, et de-

1. Les philosophes auxquels nous pensons, s'ils tiennent à parler de saint Thomas sans prendre le temps de le lire (de le lire avec le scrupule scientifique et le souci d'information qu'ils ont raison d'exiger des autres, et qu'ils auraient raison davantage encore d'exiger aussi d'eux-mêmes) n'auraient eu, pour se détromper là-dessus, qu'à parcourir de leurs yeux superbes les pages très nettes écrites sur ce sujet par L. Noel (*Notes d'épistémologie thomiste*, p. 142) et par J. de Tonquédec (*La Critique de la Connaissance*, pp. 42, 138 ; *Immanence*, appendice I). Voir aussi A. Forest, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, ch. III, pp. 72-97 ; et plus loin, chap. V, §§ 1 à 6.

vons nous contenter de succédanés, d'équivalents maniables[1].

Nous réussissons à obtenir une connaissance intime du réel en philosophie, où nous étudions les choses, non au point de vue particulier de leur diversité spécifique, mais au point de vue universel du trans-

---

1. Citons ici une page remarquable de M. Gaston RABEAU (*Réalité et Relativité*, Paris, 1927, p. 203) écrite à propos de l'ouvrage de M. Léon BRUNSCHVICG sur *l'Expérience humaine et la Causalité physique*. « L'analyse de la causalité, des faits et des liaisons que cherche la science, nous donne l'idée d'une interprétation du réel qui ne coïnciderait nullement avec un kantisme raffiné, un kantisme sans catégories fixées et où les fonctions du jugement sont indéfiniment plastiques. Au fond, ce que M. Brunschvicg a mis en lumière, c'est que l'essence (et entendons par là les lois, les théories...) n'est pas atteinte d'un coup, que l'expérience suggère des vérités plus qu'elle ne les impose, que les procédés du savoir ne se laissent pas isoler de l'objet du savoir, qu'il faut de temps en temps revenir par un acte réflexif sur les procédés employés pour les remettre en état de servir à des tâches plus compliquées. Mais tout cela est vrai sans conteste, nous n'y ferons aucune difficulté, et ne s'oppose qu'à la fantasmagorie d'un monde d'essences toutes faites dans l'esprit, à la naïveté d'un philosophe qui s'imaginerait posséder dans sa tête le plan divin du monde. Par ailleurs, M. Brunschvicg dégage, comme un élément concret qui empêche, dans *l'Analytique transcendantale*, la déduction des catégories, la durée irréversible qui est la matière de la causalité réelle : il signale des invariants susceptibles de servir de points de référence en divers systèmes ; il parle de ce quelque chose d'irréductible qui est le fond même de l'expérience. En somme, il nous montre le fait, avec la nature intelligible qui le constitue, et l'esprit, qui, en tâchant d'assimiler les faits, travaille à reconstituer, par brides séparées et malaisément jointes, le tableau des essences. Cette histoire du drame de la pensée aux prises avec la nature pour lui dérober ses secrets est puissamment attachante ; et elle ne paraît loin de nos doctrines que parce qu'on rattache ces analyses à des postulats qu'elles ne réclament pas ».

cendantal *être* imbibé en elles. Mais s'agit-il d'une connaissance particularisée jusqu'aux essences spécifiques ? En ce qui concerne les réalités physiques, il n'y a guère que nous-mêmes et les choses de l'homme dont nous parvenions à obtenir des définitions quidditatives et dont nous puissions atteindre intelligiblement la nature jusqu'au degré spécifique. Pour tout le reste du monde corporel, pour tout ce qui est inférieur à nous, ne pouvant parvenir à la perception des constitutions intelligibles elles-mêmes, nous sommes forcés de recourir à une connaissance inductivement construite sur les seuls effets sensibles, et qui ne nous livre pas l'essence, mais de simples *signes* extérieurs de celle-ci.

On l'oublie trop souvent : si une métaphysique apparaît comme incapable en droit (sinon en fait) de reconnaître le procédé propre des sciences inductives, et s'est montrée d'une ambition et d'une intempérance dogmatique inouïes pour ce qui regarde la science de l'univers corporel, jusqu'à admettre une connaissance exhaustive de l'essence de la matière, supposée à nu devant notre esprit, c'est la métaphysique de Descartes et de Malebranche, celle même d'où dérive, plis ou moins camouflé d'expérimentalisme, l'idéal toujours mécaniciste de beaucoup de savants contemporains ; ce n'est pas le réalisme critique élaboré par les anciens.

Voilà fermée notre seconde parenthèse, nous pouvons maintenant préciser comme il faut ce que nous avons avancé tout à l'heure.

Sciences de l'explication (au sens plein du mot) et sciences de la constatation.

9. Nous avons dit que la science comme telle, toute science donc, porte de par son mouvement direct[1] sur les natures ou essences universelles, vise de soi ces natures. Distinguons à présent :

Il y a des sciences qui portent sur ces essences *comme connues*, non pas certes d'une manière exhaustive, car nous ne savons le tout de rien[2], mais enfin comme connues ou manifestées (par leurs dehors[3]) : ce sont les sciences déductives, sciences philosophiques ou sciences mathématiques ; déductives à titre bien différent d'ailleurs ; car ici, dans le savoir mathématique, l'esprit saisit par leurs éléments constitutifs et construit ou reconstruit comme de plain-pied des entités qu'il a primitivement tirées du

1. Par opposition au mouvement *de retour* par lequel elle revient sur le singulier.

2. Pour les thomistes, si nous connaissions exhaustivement *(adaequate ut sunt in se)* les essences, il y aurait pour nous *autant de sciences spécifiquement différentes* que d'essences ainsi connues. Ainsi notre science elle-même, du seul fait qu'elle embrasse une multitude de natures différentes sous une même lumière et à un même degré d'abstraction, atteste que le réel lui reste inépuisable. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, Log. II. P., q. 27, a. 1, Reiser, t. I, p. 819 et p. 824 : « Et hoc totum ex eo tandem provenit, quia nostrae scientiae imperfectae sunt et non omnino adaequantur ipsis rebus neque eas adaequate comprehendunt. Nam si quaelibet res perfecte comprehenderetur, quælibet res fundaret scientiam sibi propriam et specie distinctam ab alia, neque scientia requireret coordinationem specierum, sed quaelibet res per suam speciem adaequatam perfecte repraesentata suas passiones demonstraret ».

3. Voir plus loin chap. V, §§ 1 et 2, 4 et 5.

donné sensible ou qu'il édifie sur celles-là, et qui dans le réel (quand ce sont des *entia realia*), sont des accidents ou propriétés des corps, mais qu'il traite *comme si* elles étaient des êtres subsistants et *comme si* la notion qu'il s'en fait était libre de toute origine expérimentale ; là, au contraire, dans le savoir philosophique, il saisit des essences substantielles non par elles-mêmes, mais par leurs accidents propres, et ne procède déductivement qu'en se ravitaillant constamment dans l'expérience (méthode « analytico-synthétique »).

Ces sciences-là sont proprement des sciences de L'EXPLICATION, *διότι ἐστιν*, *propter quid est*, selon la terminologie des anciens ; elles nous révèlent les nécessités intelligibles immanentes à l'objet, elles nous font connaître les effets par les principes ou raisons d'être, par les causes, en prenant ce mot au sens tout à fait général que lui donnaient les anciens. Il peut arriver, il est vrai, qu'affrontant une réalité trop haute et dont l'essence ne peut être connue que par analogie, elles doivent se borner (c'est le cas de la métaphysique en face de Dieu) à une connaissance de simple certitude de fait (supra-empirique)[1], mais c'est qu'alors elles débouchent pour ainsi dire au delà de l'explication, et il reste que de soi elles demandent à découvrir l'essence.

1. Le *scire an sit* ou *quia est* (savoir dans le registre ou la perspective du fait) n'est nullement limité au savoir de type inductif, cette expression désigne d'une façon générale (par opposition au *scire quid est* ou *propter quid est*, savoir dans le registre ou la perspective de la raison d'être) toute connaissance qui ne parvient pas à saisir l'essence elle-même dans toute sa constitution intelligible. C'est ainsi par exemple que

Et il y a des sciences qui portent sur les essences *comme cachées*, sans pouvoir jamais dévoiler en elles-mêmes les nécessités intelligibles immanentes à leur objet, ce sont les sciences inductives, sciences qui (pour autant du moins qu'elles restent purement inductives, ce qui n'est pas le cas de la physique et des sciences « expérimentales » des modernes, Bacon et Mill se sont bien trompés là-dessus) ne vont de soi qu'à être des sciences de la CONSTATATION empirique (cas particulier de la connaissance dans la simple ligne du fait, ὅτι ἐστιν, *quia est*), et demeurent en deça de l'explication proprement dite ; elles nous font connaître les « causes » ou raisons d'être par les effets, et non en elles-mêmes, mais dans les signes qui en sont pour nous le substitut. Nous savons que la chaleur dilate les métaux, que les ruminants ont le sabot fendu, nous saisissons là d'une manière aveugle une nécessité dont nous ne voyons pas la raison, — une *constance* expérimentale bien constatée étant le signe d'une nécessité, et celle-ci le signe de quelque connexion essentielle. La loi établie inductivement est ainsi bien plus qu'un simple fait général, elle enveloppe l'essence, mais sans la révéler, elle est l'équivalent pratique de l'essence ou de la cause, qui en elle-même nous reste cachée.

---

dans une discipline de type déductif comme la métaphysique le *scire quia est* joue un rôle très important, puisque toute la connaissance que nous avons ici-bas de Dieu ressortit à cette sorte de savoir.

Quant aux sciences dites inductives, elles appartiennent, dans la mesure même où elles sont inductives, au *scire quia est*, et constituent le type par excellence de cette sorte de savoir dans le domaine de la connaissance de la nature.

Les premières sciences, sciences de l'explication, posent devant l'esprit des intelligibles dégagés de l'existence concrète qu'ils revêtent ici-bas, des essences délivrées de l'existence dans le temps : quand même aucun triangle n'existerait, il serait toujours vrai que la somme des angles d'un triangle euclidien est égale à deux droits. En ce sens-là, on peut dire que ces sciences nous livrent des vérités éternelles. Les autres sciences, sciences de la constatation, tendent bien à de telles vérités, mais n'arrivent pas à émerger au-dessus de l'existence dans le temps, précisément parce qu'elles n'atteignent les natures intelligibles que dans les signes et les substituts qu'en fournit l'expérience, et donc d'une manière inévitablement dépendante des conditions existentielles, de telle sorte que les vérités énoncées par elles affirment bien un lien nécessaire entre le prédicat et le sujet, mais supposent aussi l'existence même de ce sujet : la nécessité qu'elles manifestent, n'étant pas vue en elle-même, reste engagée dans l'existence dans le temps, — et pour autant, si je puis dire, enrobée de contingence.

10. En résumé, nous pouvons dire que la science en général porte sur les nécessités immanentes aux natures, aux essences universelles réalisées dans les individus, dans le monde de l'existence concrète et sensible. Nous avons distingué les sciences de l'explication ou sciences déductives, qui atteignent ces natures à découvert (constructivement dans le cas des mathématiques, du dehors au dedans dans le cas de la philosophie), et les sciences de la consta-

tation ou sciences inductives, qui n'atteignent ces natures que dans des signes et des substituts, à l'aveugle, si l'on peut ainsi parler. Ces dernières ont bien une certaine valeur explicative, sans quoi elles ne seraient pas des sciences, mais qui consiste à repérer par la voie de l'expérience sensible des nécessités dans les choses, non à en assigner les raisons par voie intelligible.

La distinction entre ces deux catégories de sciences est absolument nette, elles sont irréductibles l'une à l'autre.

Mais il est clair que les sciences de la seconde catégorie, sciences de la constatation, sciences inductives, étant moins parfaitement sciences, n'arrivant pas à réaliser le type achevé de la connaissance scientifique, ne se suffisent pas à elles-mêmes ; elles tendent par nature aux sciences de la première catégorie, aux sciences de l'explication proprement dite, sciences déductives. *Elles en subissent nécessairement l'attraction.* En vertu même de leur nature de sciences, elles tendent invinciblement à se rationaliser, à devenir plus parfaitement explicatives, autrement dit à prendre un type déductif, et dans cette même mesure à subir la régulation de quelqu'une des disciplines qui relèvent proprement de ce type, c'est-à-dire soit de la philosophie, soit des mathématiques. C'est un point qu'il importe de ne jamais oublier.

II. Essayons maintenant d'entrer plus avant dans le domaine des sciences, de découvrir leurs divisions essentielles et leur hiérarchie.

Il faut pour cela considérer les divers degrés d'intelligibilité des objets de connaissance. Si l'on réfléchit que ce que les philosophes appellent matière (le non-être existant de Platon) n'est en dernière analyse que le principe ontologique d'inintelligibilité relative (ou d'irrationalité, pour employer le langage moderne) qui affecte la substance même des choses de la nature et signifie pour ainsi dire la distance qui les sépare de l'intelligibilité en acte pur propre à l'Être incréé, on comprend tout de suite la thèse fondamentale dégagée avec tant de force par saint Thomas d'Aquin : l'intelligibilité va avec l'immatérialité. C'est donc selon les divers modes ou degrés dont les objets de pensée découverts dans les choses par l'opération intellectuelle seront libres de la matière, que devront être établies les divisions essentielles des sciences. (C'est seulement à ces divisions essentielles que nous nous attacherons, sans prétendre par conséquent entrer dans le détail des subdivisions de la classification des sciences ; de plus nous ne considérerons que les sciences spéculatives, et nous laisserons de côté les sciences morales, qui, concernant l'ordre pratique et procédant par voie « compositive », jusqu'aux déterminations concrètes de l'action[1], relèvent d'un chapitre épistémologique tout différent.)

1. Voyez plus loin chap. VIII, et Annexe VII.

II

Les degrés d'abstraction.

12. Le fil conducteur nous est donné ici par la doctrine des *trois degrés d'abstraction*, ou des trois degrés selon lesquels les choses offrent à l'esprit la possibilité d'atteindre en elles un objet plus ou moins abstrait et immatériel, je dis quant à l'intelligibilité même qui descend des prémisses aux conclusions, et, en dernière analyse, quant au mode de définir[1]. L'esprit peut considérer des objets abstraits et purifiés seulement de la matière en tant qu'elle fonde la diversité des individus au sein de l'espèce, en tant qu'elle est principe d'individuation ; l'objet reste ainsi, et en tant même que présenté à l'intelligence, imprégné de toutes les notes provenant de la matière, abstraction faite seulement des particularités contingentes et strictement individuelles que néglige la science ; l'esprit considère alors les corps dans leur réalité mobile et sensible, les corps revêtus de leurs qualités et propriétés expérimentalement constatables : un tel objet ne peut ni *exister* sans la matière et les qualités qui lui sont liées, ni *être conçu* sans elle. C'est le grand domaine de ce que les anciens appelaient *Physica*. Connaissance de la Nature sensible. Premier degré d'abstraction.

Ou bien l'esprit peut considérer des objets abstraits et purifiés de la matière en tant qu'elle fonde

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Log. II. P., q. 27, a. 1, Reiser t. I, pp. 822-823.

en général les propriétés sensibles, actives et passives, des corps ; alors il ne considère plus qu'une certaine propriété qu'il détache des corps, — celle qui reste quand tout le sensible est tombé, — la quantité, nombre ou étendue pris en soi : objet de pensée qui ne peut pas *exister* sans la matière sensible, mais qui peut *être conçu* sans elle, car rien de sensible ou d'expérimental n'entre dans la définition de l'ellipse ou de la racine carrée. C'est le grand domaine de la *Mathematica.* Connaissance de la Quantité comme telle [1], selon les relations d'ordre

1. Sur la notion de quantité et sur l'objet propre des mathématiques on trouvera plus loin quelques précisions (cf. chap. IV, pp. 279-284 et chap. V, § 2). — Notons tout de suite qu'en faisant de la quantité comme telle ou idéale l'objet de la Mathématique en général, on n'entend nullement exclure du domaine mathématique toute détermination qualitative. Bien au contraire ; qu'il s'agisse des qualités ou déterminations formelles incluses dans la notion des entités considérées, ou des « irrationnels » qui sont à l'origine de la construction de celles-ci, par exemple des spécifications premières qui servent à définir la structure d'un continu, ou qui ressortissent en dernière analyse à un donné de fait (comme c'est le cas pour la tridimensionalité de l'espace de la géométrie classique), il est clair que sans qualités nulle science de la quantité ne serait possible. L'*analysis situs*, la théorie des espaces abstraits, les propriétés d'ordre qui sont à la base des notions topologiques, témoignent bien de l'importance de cet élément qualitatif affectant essentiellement le domaine mathématique. Mais il s'agit de qualités propres de la quantité elle-même, et non pas de qualités se rapportant à la nature ou principe radical d'activité des corps, et réductibles à l'ordre sensible (qualités physiques).

On notera d'autre part que pour les scolastiques la science du continu et la science du nombre, tout en ressortissant, à titre générique, au second degré ou au second ordre d'abstraction, présentent néanmoins, au sein de cet ordre-là, une différence — spécificatrice — de niveau d'immatérialité : la seconde est plus élevée en abstraction et en immatérialité que la première (cf.

et de mesure qui lui sont propres. Second degré d'abstraction.

Enfin l'esprit peut considérer des objets abstraits et purifiés de toute matière, ne retenant dans les choses que l'être lui-même imbibé en elles, l'être comme tel et ses lois : objets de pensée qui non seulement peuvent *être conçus* sans la matière, mais qui peuvent même *exister* sans elle, soit qu'ils n'existent jamais dans la matière, comme Dieu et les purs

---

JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Log. II. P., q. 27, a. 1, Reiser, t. I, p. 825 ; Phil. Nat., I. P., q.1, a. 2, Vivès, t. II, p. 16). Les mathématiques modernes, tout en s'efforçant de surmonter cette différence, et en accumulant ainsi les découvertes les plus fécondes, ne lont en définitive que mieux marquer et préciser sa signification. Car si la géométrie et l'arithmétique sont devenues coextensives, on est cependant en droit de penser que le continu numérique présuppose lui-même la notion première et irréductible de l'extention, et que le nombre irrationnel, grâce auquel « le corps des nombres » acquiert « la même plénitude ou la même continuité que la ligne droite » (Dedekind), est en réalité un symbole arithmétique du point arbitrairement désigné sur une droite, indivisible commun aux deux segments qui se continuent par lui (cf. F. GONSETH, *op. cit.*, p. 40. Le cercle vicieux, dénoncé par M. Weyl, dans la façon dont on établit d'ordinaire l'existence du nombre irrationnel, proviendrait seulement de ce qu'on cherche alors à établir cette existence d'une façon purement arithmétique, à partir du nombre rationnel et du nombre entier). De toutes manières on est obligé de retomber sur la distinction de deux « écoles » en mathématiques, et de deux seulement : « l'école du dénombrable, l'Arithmétique, et l'école du continu, la Géométrie » (GONSETH, *op. cit.*, p. 72).

D'une façon générale il importe de remarquer que les trois degrés fondamentaux d'abstraction, qui se prennent *ex parte termini a quo,* selon que l'esprit laisse tomber telles ou telles conditions matérielles, ne définissent que les premières grandes déterminations du savoir spéculatif, à l'intérieur desquelles des dénivellations d'ordre spécifique peuvent se rencontrer, qui se prennent *ex parte termini ad quem,* selon que l'esprit constitue en

esprits, soit qu'ils existent aussi bien dans les choses matérielles que dans les choses immatérielles, comme la substance, la qualité, l'acte et la puissance, la beauté, la bonté, etc. C'est le grand domaine de la *Metaphysica.* Connaissance de l'au-delà de la nature sensible, ou de l'Être en tant qu'être. Troisième degré d'abstraction.

Il faut remarquer ici, avec Cajetan et Jean de Saint-Thomas, que ces trois degrés d'abstraction se rapportent à l'abstraction appelée par les scolastiques *abstractio formalis*[1]. Il y a en effet deux sortes d'abstraction : l'*abstractio totalis*, disons abstraction ou extraction du tout universel, par laquelle nous tirons « homme » de « Pierre » et de « Paul », « animal » de « homme », etc., passant ainsi à des universels de plus en plus vastes. Cette sorte d'abstraction, par laquelle l'esprit s'élève au-dessus de la connaissance simplement animale du singulier perçu par le sens *hic et hunc*, et qui commence en réalité par les notions les plus générales et les plus indéterminées, est à la base de tout savoir humain, elle est commune à toutes les sciences, toute science

outre l'objet à tel degré déterminé d'immatérialité (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, loc. cit.). Un même savoir spécifique, par exemple la Philosophie de la Nature, peut considérer des objets d'universalité très diverse (cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Comm. in de Sensu et Sensato*, lect. 1) qui restent sur le même plan d'intelligibilit., dès l'instant que le *modus definiendi* reste le même pour tous. Mais si on a affaire à un autre mode de définir, à une autre manière d'établir les notions scientifiques, on a affaire à un autre type spécifique de savoir spéculatif.

1. CAJETAN, *Comm. in de Ente et essentia, prooemium*, q. 1 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Log. II. P., q. 27, a. 1. Reiser, t. I, pp. 822 et 829.

allant d'ailleurs dans cet ordre vers la plus grande détermination, exigeant que l'objet soit serré, pour ainsi dire, dans une notion propre, et non pas enveloppé dans une notion commune plus ou moins flottante. Et il y a une seconde sorte d'abstraction, l'*abstractio formalis*, disons abstraction ou extraction du type intelligible, par laquelle nous séparons des données contingentes et matérielles ce qui est de la raison formelle ou de l'essence d'un objet de savoir. C'est selon les degrés de cette *abstractio formalis* que les sciences spéculatives diffèrent les unes des autres, les objets de la science supérieure étant comme une forme ou un type régulateur à l'égard des objets de la science inférieure. Sans doute les objets de la métaphysique sont plus universels que ceux de la physique, mais ce n'est pas à ce titre-là, comme des notions plus communes sur le même plan, que le métaphysicien les considère. C'est à titre de forme ou de type intelligible sur un plan plus élevé, comme un objet de savoir d'une nature et d'une intelligibilité spécifiquement supérieures, et dont il acquiert une connaissance propre, scientifique, par des moyens absolument transcendants à ceux du physicien ou du mathématicien.

S'il est permis d'user ici d'un langage figuré, disons que l'œuvre de l'intelligence pourrait se comparer à une immatérielle magie : du flux des choses singulières et contingentes telles qu'elles sont données à l'appréhension du sens, un premier coup d'œil de l'intelligence fait jaillir le monde des substances corporelles et de leurs propriétés ; un second coup d'œil fait jaillir un tout autre univers, le monde idéal

de l'étendue et du nombre ; un troisième coup d'œil fait jaillir un univers encore tout différent, le monde de l'être en tant qu'être et de toutes les perfections transcendantales communes aux esprits et aux corps, où nous pourrons, comme dans un miroir, atteindre les réalités purement spirituelles et le principe même de toute réalité.

13. Où classer maintenant les sciences que nous appelions tout à l'heure sciences de la constatation, et qui n'arrivent pas à atteindre à découvert les natures visées par elles ? Il est clair qu'elles sont au degré d'abstraction le moins élevé. Elles font partie de la *Physica*. Et nous pouvons donc distinguer dès maintenant dans cette *Physica*, comme termes extrêmes, deux classes de sciences : ces sciences de la constatation, sciences avant tout inductives, que nous pouvons appeler sciences empiriques de la Nature sensible[1], — et une science de l'être corporel proprement explicative, la Philosophie de la Nature sensible.

Pour préciser, remarquons que tous nos concepts se résolvant dans l'être, qui est le premier objet atteint *(in confuso)* par l'appréhension intellectuelle,

1. On peut les appeler aussi, comme nous le faisions dans nos *Réflexions sur l'intelligence*, chap. VI, sciences *physico-physiques*, ou encore, comme nous le ferons plus loin (chap. IV), sciences *empirio-schématiques*. Telle était en général la science du détail des phénomènes chez les anciens (là où elle n'était pas absorbée par de pseudo-explications philosophiques). Telles sont encore de nos jours de vastes régions scientifiques qui échappent au domaine de la physico-mathématique et à son mode de rationalisation.

les concepts de la MÉTAPHYSIQUE se résolvent dans l'être comme tel, *ens ut sic*, ceux de la MATHÉMATIQUE dans cette sorte d'être (détachée du réel) qu'est la quantité idéale, ceux de la PHYSICA dans l'être mobile ou sensible, *ens sensibile :* mais, pour la philosophie de la nature, il faudra, dans cette expression *ens sensibile,* mettre l'accent sur *ens :* science de l'explication, elle découvre la nature et les raisons d'être de son objet. Et s'il est vrai que la nature des substances inférieures à l'homme ne nous est pas accessible à découvert dans sa diversité spécifique, il faut dire que l'objet propre de la philosophie de la nature ne s'étend pas à cette diversité spécifique des corps ni à toute la multitude de leurs phénomènes, et n'est constitué que par le transcendantal être en tant que déterminé et particularisé au monde corporel, mobile et sensible. Par là, nous voyons deux choses : d'abord que la philosophie de la nature est, malgré l'essentielle différence d'ordre qui les sépare, dans une certaine continuité avec la métaphysique, et qu'elle est en cela supérieure aux mathématiques. Ensuite que la philosophie procure bien une science déductive de l'*être* corporel, mais qu'elle est incapable de procurer une science déductive des phénomènes de la nature.

Pour la science empirique de la nature au contraire, en disant *ens sensibile,* être sensible, ce n'est pas sur *ens,* c'est sur *sensibile* qu'il faudra mettre l'accent. C'est dans le sensible lui-même, dans le visible lui-même, dans les déterminations observables elles-mêmes qu'elle tendra à résoudre tous ses concepts, dans la mesure du moins où elle tendra

à se constituer en science autonome des *phénomènes ;* toute définition, celle d'un géosynclinal par exemple ou de la cécité verbale, étant prise alors par rapport aux constatations sensibles, et désignant quelque chose qui présente telles propriétés observables bien déterminées. Dans cette même mesure, la science empirique tendra à se constituer un lexique conceptuel entièrement indépendant du lexique conceptuel de sciences qui, comme la philosophie de la nature et la métaphysique, déterminent leurs définitions par rapport à l'être intelligible.

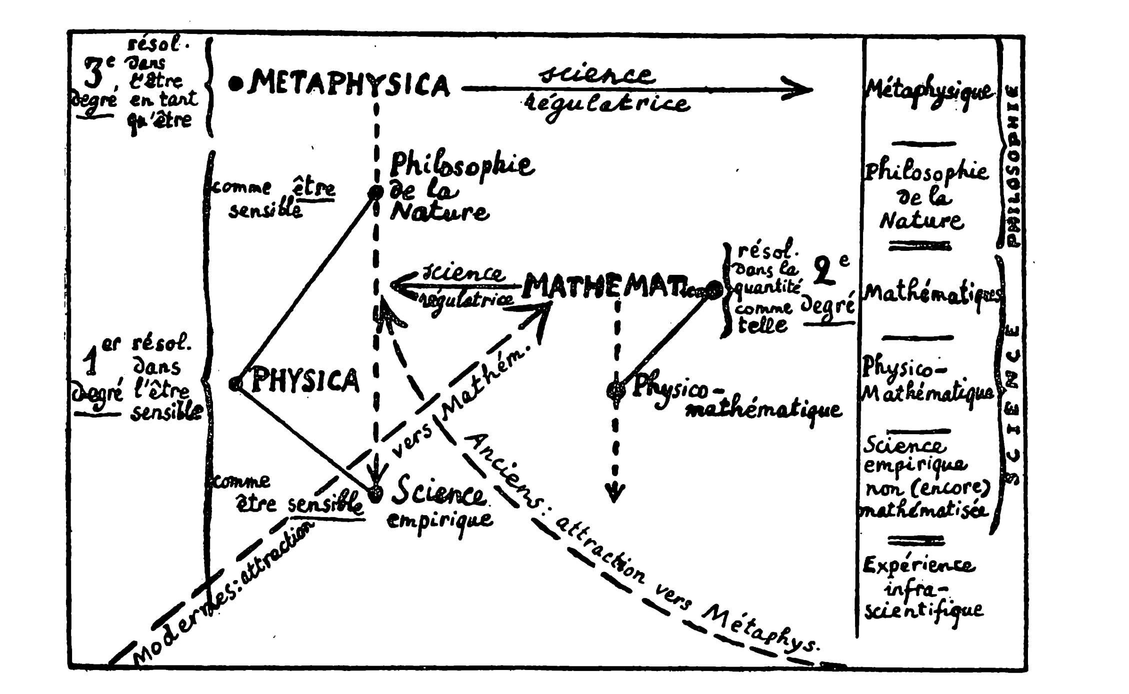
Le tableau des sciences.

14. Pour soutenir notre attention dans une matière si complexe et si abstraite, nous figurerons dans un tableau synoptique les notions acquises jusqu'à présent.

Que remarquons-nous sur ce tableau ?

1° Le second degré d'abstraction ne se trouve pas seulement, comme il convient, figuré à un niveau intermédiaire entre le premier et le troisième, il a été figuré sur une autre verticale, déporté à droite du tableau.

Pourquoi ? Parce que l'abstraction mathématique est d'un type tout à fait à part. Bien qu'elles diffèrent spécifiquement, la *physica* et la *metaphysica* ont ceci de commun qu'elles ne portent que sur des objets intelligibles qui *peuvent exister* dans les choses, disons sur des êtres réels, en tant que ce mot réel désigne non seulement l'existence actuelle, mais aussi l'exis-


3e degré résol. dans l'être en tant qu'être
METAPHYSICA
science régulatrice
1er degré résol. dans l'être sensible
comme être sensible
Philosophie de la Nature
PHYSICA
science régulatrice
MATHEMATica
résol. dans la quantité comme telle
2e degré
vers Mathém.
Physico-mathématique
comme être sensible
Science empirique
Modernes: attraction
Anciens: attraction vers Métaphys.
Métaphysique
Philosophie de la Nature
Mathématiques
Physico-Mathématique
Science empirique non (encore) mathématisée
Expérience infra-scientifique
PHILOSOPHIE
SCIENCES

tence possible hors de l'esprit. Les mathématiques au contraire portent sur un objet qui n'est pas nécessairement réel, mais qui peut être aussi bien (*permissive*, disaient les anciens)[1] un être imaginaire ou fictif, un *être de raison* qu'un être réel. Cette différence capitale fait que les trois degrés d'abstraction ne sont pas sur la même échelle, et que le premier et le troisième d'une part, le second d'autre part, déterminent des manières opposées d'aborder les choses.

2° Au contraire, science empirique, philosophie de la nature et métaphysique se trouvent le long de la même ligne hiérarchique. Bien que spécifiquement différentes, la lumière du premier degré d'abstraction est comme une participation de celle du troisième degré[2], — lumière inférieure et divisée,

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 6, disp. VI, a. 2, n. 20, *Mathematica an sint bona* (Vivès, t. I, p. 680).

2. C'est en tant qu'elle participe de la lumière du troisième degré d'abstraction que nous avons placé, dans notre synopse, sa philosophie de la nature à un niveau plus élevé que les mathématiques. Il reste que le premier degré d'abstraction, auquel elle ressortit de soi, est inférieur en immatérialité au second degré, c'est ce qui a été également figuré sur ce tableau.

D'une part ces remarques permettent de comprendre que les sciences de la nature présupposent les mathématiques (« Scientia quae se habet ex additione ad aliam, utitur principiis ejus in demonstrando, sicut geometra utitur principiis arithmeticae ; magnitudo enim addit positionem supra numerum ; unde punctus dicitur esse unitas posita. Similiter autem corpus naturale addit materiam sensibilem super magnitudinem mathematicam : et ideo non est inconveniens si naturalis in demonstrationibus utatur principiis mathematicis... » Saint THOMAS D'AQUIN, in lib. I *de Coelo et Mundo*, lect. 3 ; — « quaecumque impossibilia accidunt circa mathematicalia corpora, necesse est quod conse-

encore capable avec la philosophie de la nature de pénétrer au dedans des choses, arrêtée avec la science empirique à la surface et aux signes.

Nous comprenons que, suivant la grande loi de l'attraction de l'inférieur par le supérieur, les sciences empiriques de la nature aient subi chez les anciens l'attraction de la philosophie de la nature et de la métaphysique. Ne pouvant se constituer comme sciences qu'en se faisant informer par une science

---

quantur ad corpora naturalia ; et hoc ideo, quia mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus ; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica : superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt : et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicalium, salvantur in naturalibus, et non e converso », *ibid.*, lib. III, lect. 3. A ce point de vue la tridimensionalité de l'espace réel (sur cette question de l'espace « réel », voyez plus loin chap. IV, §§ 18-21) est certifiée par les nécessités qui se découvrent au cours de la construction dans l'intuition mathématique, — laquelle reste toujours le privilège de la géométrie classique. « Naturalis praesupponit a mathematico ea quae circa dimensiones considerat. Et ideo probare demonstrative, esse solum tres dimensiones, pertinet ad mathematicum, sicut Ptolemaeus probat per hoc, quod impossibile est conjungi simul lineas perpendiculares plures quam tres super idem punctum ; omnis autem dimensio mensuratur secundum aliquam lineam perpendicularem ». (*Ibid.*, lib. I, lect. 2.) Si l'on fait intervenir la notion des déplacements, on dira : « Considérons un solide libre, fixons-en trois points, il est immobile ; fixons-en deux seulement, chaque point éloigné de l'axe des deux autres décrit un cercle ; n'en fixons qu'un, chaque point à distance finie de celui-là peut se mouvoir sur une sphère ». (R. Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Paris, 1931, p. 105.)

D'autre part on comprend aussi que la philosophie du continu et du nombre ressortisse à la philosophie de la nature, à telle enseigne que, d'après saint Thomas, les « postulats » du mathématicien devraient être prouvés par le philosophe de la nature. « Sunt enim quaedam propositiones, quae non possunt probari

déductive, c'est aux notions élaborées par la philosophie de la nature et la métaphysique qu'elles demandaient cette information.

3° Toute discipline supérieure est régulatrice à l'égard des inférieures. La métaphysique, considérant les raisons d'être suprêmes, sera donc la science régulatrice par excellence, *scientia rectrix.* Mais la mathématique est aussi une science déductive, une science du *propter quid.* Elle tendra aussi à régler les parties inférieures du savoir, sinon à usurper

---

nisi per principia alterius scientiae ; et ideo oportet quod in illa scientia *supponantur,* licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis ; ostendens quod inter quælibet duo puncta sit linea media ». (Saint THOMAS D'AQUIN, in *Post. Analyt.*, lib. I, cap. 2, lect. 5, n. 7.) Si cette manière de voir est exacte, ce sont les nécessités rationnelles perçues par le philosophe dans son analyse du continu dégagé, par l'abstraction, de la réalité sensible et mobile (autrement dit dans l'analyse axiomatique du continu en tant qu'il peut être construit dans l'intuition imaginative) qui fonderaient les postulats de la géométrie euclidienne, c'est-à-dire qui « découvriraient » l'axiomatique euclidienne dans la notion du continu intuitivement représentable (comme, du point de vue idéaliste, O. HAMELIN a tenté de le faire dans quelques pages remarquables de son *Essai*), et qui justifieraient du même coup les géométries non euclidiennes, donneraient à l'esprit une complète sécurité quant à la compatibilité de leurs axiomes, — puisque ces géométries, qui contiennent celle d'Euclide et sont contenues par elle, peuvent toujours, moyennant l'adjonction de dimensions supplémentaires, être traduites en langage euclidien, — et puisque la compatibilité des axiomes euclidiens, l'absence de toute contradiction latente à leur origine, est certifiée par la constructibilité du continu euclidien dans l'intuition : *ab actu ad posse valet consecutio ;* si le continu euclidien peut être construit dans l'intuition imaginative et ainsi donné en fait, c'est qu'il n'y a dans sa notion aucune incompossibilité cachée.

sur la métaphysique elle-même. Et nous comprenons ainsi le conflit pour la royauté si souvent constaté au cours de l'histoire entre ces deux sciences.

4° La grande découverte des temps modernes, préparée par les docteurs parisiens du XIVe siècle et par Vinci, réalisée par Descartes et Galilée, c'est la découverte de la possibilité d'une science universelle de la nature sensible informée non par la philosophie, mais par les mathématiques ; disons d'une science *physico-mathématique*. Cette invention prodigieuse, — sans rien pouvoir changer, évidemment, à l'ordre essentiel des choses de l'esprit tel que nous essayons de le retrouver ici, — a changé la face du monde, et donné lieu, nous avons essayé de le montrer ailleurs[1], au terrible malentendu qui a brouillé pour trois siècles la science moderne et la *philosophia perennis*. Elle a suscité de grandes erreurs métaphysiques, dans la mesure où l'on a cru qu'elle apportait une véritable philosophie de la nature. De soi, au point de vue épistémologique, c'était une découverte admirable, dont nous pouvons d'ailleurs assigner facilement la place dans le système des sciences. C'est une *scientia media*, dont les exemples types étaient chez les anciens l'optique géométrique et l'astronomie : une science intermédiaire, à cheval sur la mathématique et sur la science empirique de la nature, une science dont le réel physique fournit la matière par les mesures qu'il nous permet d'aller recueillir en lui, mais dont l'objet formel et le procédé

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence, chap.* VI.

de conceptualisation restent mathématiques ; disons une science *matériellement physique* et *formellement mathématique*[1]. Dans de telles sciences la règle d'explication (c'est ce que Duhem avait très bien vu) laisse de côté les principes et les causes physiques dans leur valeur d'intelligibilité propre, — ce qui n'empêche pas ces sciences de rester, comme saint Thomas le note à propos du second livre[2] de la

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. VI, et les textes de saint Thomas que nous y citons p. 286, notamment *in Boet. de Trinit.*, q. 5, a. 3, ad 6 : « Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica et astrologia, quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physici, est quasi materiale, quod autem mathematici, quasi formale. » Voyez aussi plus loin, pp. 120-125.

2. Il a compris ainsi l'expression τά φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, *Phys.*, II, 2, 194 a 7, employée par Aristote à propos de l'optique géométrique *(perspectiva)*, de l'harmonie, de l'astronomie. « Hujusmodi autem scientiae, licet sint mediae inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a Philosopho esse magis naturales quam mathematicae, quia unumquodque denominatur et speciem habet a termino : unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedat, magis sunt naturales quam mathematicae » (*in Phys.*, lib. II, lect. 3.)

Saint Thomas écrit ailleurs (*Sum. theol.*, II-II, 9, 2, ad 3) : « Quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur ; materialiter autem id, quod per medium cognoscitur ; et quia id quod est formale, potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali ; et propter hoc dicitur in II Physic. quod sunt magis naturales. » Sur quoi Cajetan remarque dans son commentaire : « Non dicitur quod scientiae mediae sunt magis mathematicae quam naturales : cum falsum sit absolute loquendo ; quia simpliciter sunt scientiae naturales, utpote non abstrahentes a materia sensibili. Omnis enim scientia non

Physique (et c'est ce que voient très bien Einstein et Meyerson), *davantage* physiques, parce que c'est dans la nature sensible qu'elles ont leur terme.

[Ce qu'E. Meyerson a fortement montré contre

---

abstrahens a materia sensibili, est naturalis, ut patet VI Metaph. Sed dictur quod connumerantur magis cum mathematicis, utpote eis similiores ».

Ainsi la science physico-mathématique est à la fois *formellement mathématique* (par les principes et les *media* de démonstration dont elle use) et *plus physique* que mathématique par le terme ou la matière où elle vérifie ses propositions. Ces deux caractères ne sont nullement incompatibles, et sont affirmés simultanément des *scientiae mediae* par saint Thomas et par Cajetan. — Peut-être les explications plus complètes que nous donnons sur notre pensée dans le présent ouvrage satisferont-elles aux scrupules du R. P. Pierre Hoenen, qui semble confondre notre position avec celle de Duhem (*Maritain's Rede te Amsterdam*, in *Studiën*, Mei 1927), sans voir que pour nous la physico-mathématique est bien une science *du réel physique*, mais qui ne connaît celui-ci qu'en le transposant, et non pas *en tant même que réel physique*. En tout cas le distingué professeur trouvera, nous l'espérons, quelque apaisement à faire siennes les lignes par lesquelles Cajetan termine le commentaire déjà cité (in II-II, 9, 1 et 2) : « Verum, quia medium utrumque sapit extremum, et scientiea istae ex parte formae ex mathematica veniunt et pendent, ex parte vero materiae physicae sunt, sermones doctorum pie interpretandi sunt, si quando ad alterum extremum nimis declinant. »

Aussi bien le R. P. Hoenen a-t-il lu, semble-t-il, assez rapidement les textes qu'il critique. Dans nos *réflexions sur l'Intelligence* (p. 198), nous n'avons nullement dit que la science physico-mathématique est une monstruosité logique ; nous avons dit qu'une *fausse* notion de cette science, qui la confondrait avec une philosophie de la nature, en fait une monstruosité logique.

En soutenant dans sa communication au congrès thomiste de Rome (*De valore theoriarum physicarum, Romae*, 1925 ; pp. 61-74, 269-275 ; cf. encore les intéressants articles publiés dans la revue *Gregorianum*, 1925, [pp. 248-265], 1927 [pp. 229-242] et 1928 [pp. 417-460]), que les théories physiques nous

le positivisme (et aussi contre Duhem), c'est que le souci de l' « ontologie », de l'explication par les causes physiques, ne peut pas rester étranger à la science. Mais la rencontre de la loi de causalité

---

procurent une connaissance *par analogie* du réel physique, sans préciser à quelle sorte d'analogie il se réfère, il risque lui-même, semble-t-il, soit de donner occasion à de sérieux malentendus concernant la notion d'analogie (en effet ce qu'en philosophie on entend avant tout par « connaissance analogique », — la connaissance par analogie de proportionnalité propre, celle dont le métaphysicien use pour connaître les choses spirituelles, — nous renseigne d'une manière voilée mais non symbolique sur une réalité non atteinte en elle-même mais laissée à son degré entitatif propre, tandis que les théories physiques nous renseignent d'une manière claire, mais qui devient symbolique à partir d'un certain degré de conceptualisation, sur le réel physique *mathématisé*, ou transposé à un degré qui n'est pas le sien), soit de verser dans la recherche d'un concordisme décevant : les perpétuels renouvellements de la science (par exemple, à cette date, les récentes idées sur les photons, et la nouvelle mécanique de Louis de Broglie et de Heisenberg, montrent qu'il est prudent de ne pas demander au philosophe de faire la part du vrai et du faux dans la théorie physique de la lumière ou dans celle de l'atome ; il lui suffit de retenir pour vrais les faits expérimentaux sur lesquels ces théories sont fondées, et d'emprunter à ces théories elles-mêmes une *image* provisoire des choses, destinée à sous-tendre sa pensée, non à la former.

Un point demeure vrai, et c'est lui qu'on aurait souhaité voir mis en lumière par le R. P. Hoenen. C'est que de part et d'autre de la connaissance que nous appelons plus loin « dia-noétique » et qui atteint l'objet dans son essence, on voit se correspondre symétriquement, — pour les choses d'en haut, la connaissance *par analogie* de proportionnalité propre, dont la métaphysique use quand elle s'élève à la Cause première, — et pour les choses d'en bas la connaissance *par signes*, que les sciences des phénomènes nous procurent de la nature, et avant tout la connaissance *symbolique* du réel physique à laquelle aboutissent les théories physico-mathématiques dans leur plus haute élaboration déductive du donné expérimental. Nous entendons bien que cette dernière sorte de connaissance ressortit, comme l'indique assez

immanente à notre raison, et de la conception mathématique de la nature, a pour résultat de faire construire à la physique théorique des univers de plus en plus reculés et géométrisés où des entités causales fictives fondées sur le réel *(entia rationis cum fundamento in re)*, et dont tout l'office est de servir de support à la déduction mathématique, viennent envelopper un détail très particularisé de causes ou conditions réelles empiriquement déterminées. De fait, c'est le plus souvent les vieilles hypothèses de la métaphysique mécaniciste que la science physico-mathématique (tout en les transformant de façon foncière, ou en y introduisant, comme on le voit de nos jours, de vastes zones de dislocation et d'irrationalité) sera amenée ainsi à rajeunir : non pas en

---

le mot « symbolique », à la logique de l'analogie prise en son acception la plus large : mais il s'agit alors, à proprement parler, d'une analogie métaphorique, dont les mathématiques ont le privilège de permettre l'emploi pour la connaissance du réel physique (cf. plus loin chap. IV, §§ 16 et 17). On peut dire avec le R. P. Hoenen : « Secundum maximam Cajetani (*De nom. anal.*, cap. 4) : *quidquid assimilatur simili ut sic assimilatur etiam illi cui illud tale est simile*, concludendum est : causa quam hypothesis verificata proponit assimilatur causae verae ; quod nihil aliud est ac principium analogiae theoriae physicae quod supra delineavimus ». (*De valore...*, p. 69). Mais l'*assimilatio* en question est alors, soit une suppléance univoque, pour autant que la théorie physique traduit des faits, et nous fait atteindre des structures ou des causations (codéterminations) observables et mesurables qui ont la valeur d'*entia realia*, soit une suppléance symbolique ou métaphorique, pour autant que la théorie physique construit à son gré des êtres de raison qui l'aident à rassembler et interpréter ces données dans une explication déductive. Cette combinaison, aux degrés les plus variés, de description univoque de la réalité expérimentale et d'interprétation symbolique de cette même réalité nous paraît caractériser la connaissance physico-mathématique.

vertu des exigences essentielles de l'explication causale, comme le suppose E. Meyerson, qui, resté malgré tout rationaliste semble ne concevoir le processus rationnel que sur le type éléatique, mais parce que le mécanicisme est la seule représentation causale qui puisse subsister tant bien que mal dans une réduction générale de la physique à la géométrie.

Pierre Duhem, lui, comme le rappelait Émile Picard dans sa Lecture du 16 décembre 1929 à l'Académie des Sciences[1], pensait qu'« une théorie physique n'est pas une explication ; c'est un système de propositions mathématiques qui ont pout but de représenter aussi simplement, aussi complètement que possible un ensemble de lois expérimentales »[2]. — Il arrive en effet que dans quelques-uns de ses chapitres (l'énergétique par exemple telle que la concevait Duhem, ou de nos jours la mécanique ondulatoire sous l'interprétation que Heisenberg en propose, et à laquelle Louis de Broglie s'est rallié) la physique fasse usage de purs symboles mathématiques, sans tenter alors d'*explication causale* ni construire d'hypothèses figuratives grâce auxquelles l'esprit démonte en quelque façon le mécanisme des phénomènes. Mais à vrai dire quand elle s'abstient ainsi, c'est qu'elle ne peut pas faire autrement, et qu'elle doit faire de nécessité vertu. L'erreur de Duhem est d'avoir cherché dans ces cas plutôt

1. *Un coup d'œil sur l'histoire des sciences et des théories physiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1929.

2. Voir en particulier le livre de DUHEM sur *La Théorie Physique.*

exceptionnels, mais qu'il regardait comme des cas purs, le type même de la théorie physique. En réalité ce sont des cas limites, où la transposition mathématique des phénomènes se soutient momentanément toute seule dans l'esprit, sans image physique sous-jacente ; et ils représentent si peu le type même de la théorie physique, que les symboles mathématiques alors employés n'attendent qu'une occasion pour quitter le domaine des pures formes analytiques et se muer en entités explicatives (c'est ce qui est arrivé pour l'énergie elle-même, « presque tous les savants admettent aujourd'hui qu'elle n'est pas seulement une conception abstraite », entendons un pur symbole mathématique ; on pourrait citer aussi le cas en quelque sorte grossier du nombre atomique, qui, d'abord simple numéro d'ordre, a fini par désigner la charge du noyau atomique et le nombre des électrons gravitant autour de lui) ; d'autre part les entités causales et les schèmes de structure construits par le physicien ne tiennent leur consistance noématique que du symbolisme mathématique qu'ils incarnent pour ainsi dire. L'interpénétration du mathématique et des représentations entitatives apparaît ainsi comme essentielle au savoir physico-mathématique. D'où vient que suivant la remarque d'Émile Picard, « ces querelles d'école paraissent lointaines, et les deux points de vue se mêlent étrangement aujourd'hui dans les travaux des savants »[1]. Disons plutôt qu'ils ne font qu'un. La conception trop décantée de Duhem faisait

1. *Op. cit.*, p. 37. — Cf. plus loin, pp. 123-125, note.

disparaître au surplus les principales stimulations heuristiques sans lesquelles la physique n'existerait pas.

Ces explications étaient nécessaires, nous espérons qu'elles éviteront tout malentendu sur les positions soutenues ici. Revenons maintenant à notre propos.]

5° Avec la *scientia media* physico-mathématique, matériellement physique et formellement mathématique, est devenue possible une science des *phénomènes* comme tels. Non plus une science de la nature sensible qui aille chercher tant bien que mal sous les phénomènes les liaisons intelligibles dont la philosophie fait sa pâture, et qui n'explique les phénomènes qu'en les transcendant déjà. Mais une science de la nature sensible qui applique au détail des phénomènes eux-mêmes, tels qu'ils sont coordonnés dans l'espace et le temps, les liaisons formelles des relations mathématiques, et qui se rapproche, grâce à la science de la quantité idéale, du caractère déductif auquel elle aspire, et sans lequel elle ne serait pas science parfaite. A la fois, donc, expérimentale (par sa matière) et déductive (par sa forme, mais avant tout quant aux lois de variation des grandeurs en jeu), tel est l'idéal propre de la science moderne. Procurant une connaissance de mode scientifique et un merveilleux moyen d'user de la nature sensible, mais au point de vue de la quantité, non au point de vue de l'être, renonçant à chercher directement et en elles-mêmes les causes réelles, pour traduire d'abord et avant tout les mesures prises sur les

choses en un système cohérent d'équations, on voit que la science physico-mathématique devait venir s'introduire comme un coin entre la science purement empirique et la philosophie de la nature sensible, brisant ainsi la continuité où se complaisait l'optimisme des anciens.

Pour ceux-ci, c'est la philosophie de la nature et la métaphysique qui drainaient, si je puis dire, tout le matériel de la science empirique et de l'expérience infrascientifique, et s'efforçaient de l'amener au degré et à la nature de science ; c'est ce que nous représentons sur le tableau par une flèche tournée vers la métaphysique.

Pour les modernes, c'est la mathématique qui accomplit cet office. Il faut donc dessiner une flèche dont la direction sera toute contraire, et dont le tracé marquera une cassure, une coupure très nette, irrémédiable, entre la science et la philosophie.

Le croisement de ces deux flèches, c'est le symbole du drame épistémologique des temps modernes.

La tentative des anciens a abouti, en ce qui concerne la science des phénomènes de la nature, à une faillite retentissante, du moins quant aux choses de la matière et du mouvement. Disons qu'elle a buté contre la physique (au sens moderne du mot).

La tentative des modernes a brillamment réussi en physique ; et de nos jours on assiste en ce domaine à une crise de croissance qui prélude à des réussites plus brillantes encore. Mais qu'arrivera-t-il — même en restant toujours dans le domaine de la science des phénomènes — pour les sciences dont l'objet ne

se laisse pas aussi aisément mathématiser, qui ne peuvent pas se contenter de symboliser algébriquement la nature, et que le réel continue à commander dans l'esprit en fonction de la notion d'être ? Il se pourrait que la conception moderne de la science vînt buter contre la biologie et la psychologie expérimentale (sans même parler des sciences morales, qui touchent de plus près à la philosophie), comme la conception ancienne a buté contre la physique.

6° Nous avons reconnu très sommairement les relations organiques que soutiennent entre elles les principales catégories de sciences. En écrivant maintenant ces catégories dans une seule colonne, nous les verrons s'étager les unes au-dessus des autres dans leur ordre hiérarchique. Et nous retrouverons alors la division classique entre les sciences au sens strict du mot et la philosophie.

La science, en général, comporte en effet deux grands domaines, le domaine de la sagesse, qui connaît les choses par les causes premières et par les raisons d'être suprêmes, et le domaine de la science au sens étroit, qui connaît les choses par les causes secondes ou les principes prochains. La métaphysique est une sagesse, c'est la sagesse pure et simple de l'ordre naturel, de l'ordre accessible de soi à la seule raison. La philosophie de la nature est sagesse sous un certain rapport, parce qu'elle porte sur les premiers principes et les premières causes *dans un ordre donné*, dans l'ordre de la nature corporelle. (Je note, entre parenthèses, que l'étude des premiers fondements ontologiques des mathématiques, la phi-

losophie du nombre et du continu, rentre dans la sphère de la philosophie de la nature, — et de la métaphysique [critique], — car l'abstraction mathématique, ne portant pas de soi sur l'être réel, ne comporte pas de sagesse dans son ordre propre.)

Nous grouperons donc ces deux sagesses, sagesse pure et simple et sagesse sous un certain rapport, métaphysique et philosophie de la nature, sous le nom de PHILOSOPHIE.

Quant aux autres sciences : mathématiques, — sciences physico-mathématiques, — sciences expérimentales ou sciences historiques (paléontologie, linguistique, etc.) qui n'ont pas (encore) reçu et qui ne recevront vraisemblablement jamais dans leur constitution essentielle et dans toute leur extension l'information des mathématiques, nous les grouperons sous le nom de SCIENCE au sens étroit du mot.

III

Science et philosophie.

15. S'il arrive que l'*objet matériel* de la philosophie et de la science puisse être le même, — par exemple le monde des corps, — l'*objet formel*, celui qui détermine la nature spécifique des disciplines intellectuelles, est essentiellement différent dans les deux cas. Dans le monde des corps, le savant étudiera les lois des phénomènes, en reliant un événement observable à un autre événement observable, et s'il cherche la structure de la matière, ce sera en se repré-

sentant — molécules, ions, atomes, etc. — de quelle manière et suivant quelles lois se comportent dans le cadre de l'espace et du temps les particules ultimes (ou les entités mathématiquement conçues qui en tiennent la place) avec lesquelles l'édifice est construit. Le philosophe cherchera *ce qu'est* en définitive la matière dont on figure ainsi le comportement, quelle est, en fonction de l'être intelligible, la nature de la substance corporelle (qu'elle soit décomposable pour une reconstruction spatiale ou spatio-temporelle en molécules, ions, atomes, etc., en protons et électrons associés ou non à un train d'ondes, le problème reste entier).

L'un va du visible au visible, de l'observable à l'observable (je dis à l'observable, au moins indirectement, — je ne dis pas toujours à l'imaginativement figurable ou représentable : car l'imagination se représente les choses selon qu'elles nous apparaissent à notre échelle des grandes dimensions, comme sujets possibles d'une observation complète et continue ; et quand le savant passe à un domaine — atomique — où la possibilité même d'une observation complète et continue des phénomènes est supprimée [1], il passe alors d'un monde d'objets imaginativement représentables à un monde d'objets sans figure imaginable ; disons qu'un tel monde est infigurable par défaut, ou « privativement »).

L'autre va du visible à l'invisible, je dis à ce qui est *de soi* hors de tout l'ordre de l'observation sensible, car les principes auxquels aboutit le philosophe

1. Voyez plus loin chap. IV, pp. 294-296 et 366-367.

sont en eux-mêmes simples objets d'intellection, non d'appréhension sensible ni de représentation imaginative[1]. C'est là un monde infigurable par nature ou « négativement ».

Objets formels tout autres, principes d'explication et outillage conceptuel entièrement différents, et dans le sujet lui-même vertus intellectuelles ou lumières discriminatives foncièrement distinctes, le domaine propre de la philosophie et le domaine propre des sciences ne se recouvrent pas. Jamais une explication d'ordre scientifique ne pourra déplacer ou remplacer une explication d'ordre philosophique et réciproquement. Il faut beaucoup de naïveté pour se figurer que reconnaître dans l'homme une âme immatérielle et étudier la fonction glycogénique du foie ou les rapports entre l'idée et l'image sont deux explications qui chassent sur le même terrain et dont l'une fait obstacle à l'autre.

Ce qui est vrai, c'est que les explications de la science ne nous livrant pas l'être intime des choses, et n'étant explicatives que par les causes prochaines ou même simplement par cette sorte de cause formelle qu'est la légalité mathématique des phénomènes (et par des entités plus ou moins arbitrairement construites comme support de cette légalité), elles ne peuvent pas suffire à l'esprit, qui posera toujours et nécessairement des questions d'un ordre plus élevé, et voudra entrer dans l'intelligible.

16. A ce point de vue, nous pouvons dire qu'il y

1. Voyez plus loin chap. IV, pp. 288-289.

a une certaine dépendance des sciences à l'égard de la philosophie. Les sciences elles-mêmes inspirent à l'esprit, parce qu'elles cherchent la *raison d'être* et qu'elles ne la donnent que très imparfaitement, le désir de la philosophie, demandent à se suspendre à un savoir supérieur. Rien n'est plus curieux que de constater la force avec laquelle, après la période positiviste du XIXe siècle, un tel besoin s'est manifesté dans tous les domaines scientifiques et de la façon d'ailleurs la plus désordonnée, la compétence faisant inévitablement défaut à ceux qui traitent de philosophie, fussent-ils des savants de génie comme Henri Poincaré, sans avoir en main l'instrument philosophique.

Notons bien que les sciences ne dépendent pas de la philosophie dans leur développement intrinsèque. Elles n'en dépendent que *dans le principe* (non pas en ce sens qu'elles auraient besoin de la philosophie pour reconnaître leurs principes et pour en user, mais en ce sens qu'il appartient à la philosophie d'expliquer et de justifier ceux-ci). Peut-être les savants, précisément parce que pour exercer leur activité proprement scientifique ils n'ont jamais besoin de recourir expressément à la philosophie, sont-ils portés parfois à méconnaître l'espèce de dépendance dont nous parlons. Cependant, s'ils réfléchissent attentivement sur cette activité même qu'ils exercent (ce qui à vrai dire est déjà philosopher), comment ne seraient-ils pas amenés à s'apercevoir que tout un exercice d'ordre philosophique y est lui-même, pour ainsi dire, pratiquement enrobé ?

Tout l'usage des méthodes et de la critique expé-

rimentales, comme la détermination du degré d'approximation des résultats acquis, constituent une logique appliquée ou vécue *(logica utens)*, qui ne devient logique pure, qui ne s'étale comme objet d'une science particulière et d'un art spéculatif explicitement étudié pour lui-même *(logica docens)* que sous le regard réflexe du logicien, mais qui en soi n'est pas autre chose que la logique même, discipline proprement philosophique, à l'état d'exercice.

Quelles que soient d'autre part les opinions métaphysiques, conscientes ou inconscientes, dont dépend la conception du monde à laquelle il obéit dans sa vie d'homme, tout savant comme savant, en fait et dans l'exercice même de sa science, — on doit remercier M. Meyerson d'avoir si fortement rappelé l'attention sur ce point, — affirme pratiquement *(in actu exercito)* et avec un dogmatisme d'autant plus impavide qu'il est moins réfléchi, un certain nombre de propositions éminemment métaphysiques, qu'il s'agisse de la réalité du monde sensible, de l'existence hors de nous de *choses*, de noyaux ontologiques stables, *x* substantiels servant de support aux phénomènes[1] ; qu'il s'agisse de la possibilité

1. « ... L'habitude d'appeler un chat un chat, permet aux gens de science de ne pas se quereller trop vainement. Il est beau de s'entendre et sur les mots et sur les perceptions qu'ils désignent. Cet accord remarquable crée entre savants une atmosphère de confiance, un unisson où ils puisent une certitude qui ne saurait être qu'une foi robuste. Il n'est peut-être pas un chimiste qui ne confonde la réalité du sulfate de baryte avec l'idée qu'il s'en fait. J'ai eu la curiosité de poser la question à quelques-uns d'entre eux. A tous, elle a paru singulière. Au regard effaré qu'ils m'ont jeté, j'ai reconnu que tous me croyaient

pour nos facultés de connaissance de prendre sur ces choses, — difficilement sans doute et d'une manière qui comporte toutes sortes de limitations plus ou moins obscurément ressenties, mais qui peut aussi envelopper des certitudes incontestables, — autrement dit d'une certaine intelligibilité du monde, mal précisée sans doute et qu'on pressent imparfaite, mais qu'on n'hésite pas cependant à poser d'avance ; qu'il s'agisse de la valeur des principes de la raison, avant tout du principe de causalité[1], à l'égard du

fou de leur poser pareille question. Voilà qui est acquis : le chimiste actuel fait des corps le substratum absolu de leurs propriétés, sans se préoccuper du caractère hypothétique de cette conception. » G. URBAIN, *Essai de discipline scientifique*, La Grande Revue, mars 1920. — Formulée elle-même en un langage qui laisse pressentir des opinions philosophiques toutes différentes, cette remarque d'un savant d'une autorité incontestée constitue, comme le note M. Meyerson (*op. cit.*, II, 235), un témoignage d'autant plus précieux que « ce savant professe, en théorie, un positivisme assez orthodoxe et trouve, evidemment, tout à fait blâmable la manière de penser qu'il dépeint avec tant d'exactitude ».

1. Nous disons que le savant affirme *in actu exercito*, dans l'exercice même de son activité scientifique, la valeur du principe de causalité (avant toute réflexion philosophique sur le sens, la portée, les divers modes de vérification de ce principe, et encore moins sur ses justifications critiques). S'il n'était pas pratiquement persuadé que tout ce qui arrive a une cause, il ne se livrerait pas à son travail de recherche, il ne le commencerait même pas. — Il arrive qu'en progressant dans le sens de ce que nous appelons plus loin son autonomie empiriologique, la science elle-même doit refondre ou transposer le concept de cause, et même peut-être admettre, dans le tableau du monde qu'elle construit, des lacunes trouant le champ de ce qui pour elle est « causalité » (cf. plus loin chap. IV, §§ 10 et 33). C'est là, entre le tableau scientifique du monde et les ressorts du travail mental d'où il émane, une disparité analogue à celle que l'on

monde de l'expérience, c'est-à-dire, en d'autres termes, de l'insuffisance du changement à s'expliquer par lui-même...

Enfin tout savant a une certaine idée, souvent peut-être explicitée d'une façon fort partielle ou fort confuse, mais pratiquement très active et très efficace, de la nature propre de sa science : idée qui joue sans nul doute un rôle majeur dans l'orientation intellectuelle des grands initiateurs ; quoi de plus remarquable à ce point de vue que les aphorismes sur la nature de la physique qui viennent si fréquemment aux lèvres de M. Einstein ? Or ces considérations sur la nature propre de telle ou telle science relèvent à vrai dire non de cette science elle-même mais de la philosophie ; c'est de la *gnoséologie* vécue.

Bref, il n'y a pas de science dans les premiers principes auxquels toute la suite de nos raisonnements doit s'arrêter, une régression à l'infini dans cet ordre rendant évidemment toute démonstration impossible ; et tout savant, du fait qu'il s'applique à n'importe quelle détermination, adhère déjà d'une manière très positive quoique non notifiée, à un nombre important de données philosophiques. Il paraît dès lors bien évident que tout ce qui habite ainsi à l'état exercé ou vécu l'esprit du savant, il y aurait avantage à le tirer au clair, à le regarder en face et comme objet de savoir, c'est-à-dire à philosopher. On verrait alors explicitement quels liens objectifs rattachent

constate d'autre part entre l'univers scientifique du physicien en tant que physicien et l'univers familier de ce même physicien en tant qu'homme.

les sciences à la philosophie. Leurs axiomes sont des déterminations des principes de la métaphysique, par exemple l'axiome mathématique : deux grandeurs égales à une même troisième sont égales entre elles, est une particularisation de l'axiome métaphysique : deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles. C'est la philosophie qui justifie et défend leurs principes, c'est elle qui détermine la nature des objets premiers sur lesquels elles opèrent, et par suite leur nature même, à elles sciences, leur valeur, leurs limites. C'est la philosophie par exemple, non les mathématiques, qui nous dira si le nombre irrationnel et le nombre transfini sont des êtres réels ou des êtres de raison, si les géométries non euclidiennes sont des constructions de raison fondées sur la géométrie euclidienne et qui laissent à celle-ci une valeur privilégiée, ou si au contraire elles constituent un plus vaste ensemble dont la géométrie euclidienne n'est qu'une espèce, si les mathématiques et la logique ont ou non des frontières immuablement tracées, etc. Enfin, c'est la philosophie qui assigne l'ordre qui règne entre les sciences : *sapientis est ordinare.*

En tout cela, elle n'empiète nullement sur les procédés propres et le domaine propre de chacune, nous venons de voir qu'il serait absurde de traiter par les voies de la philosophie un problème d'ordre scientifique et inversement : mais elle se comporte en science supérieure.

17. Supérieure, donc indépendante, du moins dans ce qui la constitue formellement : la philosophie

est de soi indépendante à l'égard des sciences.

Entendons qu'il n'y a aucune dépendance FORMELLE de la philosophie à l'égard des sciences. Jamais un résultat d'ordre scientifique, jamais une théorie scientifique, bref, jamais la science avec ses moyens propres ne pourra suffire à trancher adéquatement une question philosophique, car ces questions dépendent de principes et d'une lumière qui ne sont pas à la portée de la science.

Il y a, c'est bien sûr, une forte dépendance MATÉRIELLE de la philosophie à l'égard des sciences. Tout d'abord, dans la hiérarchie des connaissances la philisophie est comme le terme culminant, et qui par suite vient pédagogiquement en dernier lieu ; et le philosophe, s'il doit juger de la valeur, des limites et de la subordination des sciences, doit évidemment les connaître pour cela, et suivre de près leur vie propre ; de plus, les données scientifiques sont comme des illustrations dont il est normal que le philosophe se serve pour exemplifier et incarner ses idées ; enfin et surtout les progrès de la science, du moins quant aux faits eux-mêmes découverts sinon quant aux théories, doivent normalement, surtout en ce qui concerne la philosophie de la nature, renouveler et enrichir la matière fournie aux élucidations du philosophe. Ainsi, par exemple, les découvertes modernes sur la structure organique de la cellule, de la cellule-œuf en particulier et des éléments sexuels, sur la parthénogénèse artificielle, etc., apportent des précisions nouvelles et du plus grand prix à la manière dont se pose le problème de l'éduction de l'âme végétative. Les renouvellements de la géomé-

trie depuis Lobatchevski et Bolyai obligent de même le philosophe à purifier bien des notions concernant la quantité.

Mais une telle dépendance reste matérielle, et les changements qu'elle entraîne affectent surtout cette imagerie dont l'importance est du reste si grande à l'égard du vocabulaire, et du halo d'associations qui enveloppe les termes didactiques eux-mêmes ; s'imaginer que les doctrines philosophiques doivent se transformer au gré des révolutions scientifiques serait aussi absurde que de se figurer que notre âme se transforme selon la diversité des aliments que nous ingérons.

Éclaircissements sur la notion de fait.

18. Ici se place une question qu'il nous faut traiter brièvement : celle du rôle de l'expérience et du fait expérimental, à l'égard de la philosophie.

Celle-ci, d'après saint Thomas, repose sur les faits ; elle doit accepter les faits, elle commence par un acte d'humilité devant le réel connu d'abord par les sens, atteint dans notre contact charnel avec l'univers ; et la philosophie de la nature, à la différence de la métaphysique, a dans l'expérience du sens non seulement son origine mais le terme où elle doit pouvoir vérifier ses conclusions : toutefois d'une autre façon que les sciences expérimentales.

Un fait donc, qu'est-ce qu'un fait ? C'est une vérité existentielle bien constatée : dans l'existence une certaine connexion d'objets de concept est posée du côté de la chose ; et cela même implique que cette

existence fait face à un esprit, qui peut y saisir ces objets. Un fait intéressant le savoir humain n'est pas créé par l'esprit humain, un fait est donné. Mais il est donné à quelqu'un ; s'il est donné c'est qu'il est reçu, une pierre n'est pas donnée à une pierre, un fait est donné à un esprit. C'est dire qu'il est discerné et jugé. Vouloir qu'il soit une transcription pure et simple du réel externe sans aucune discrimination, est une simplification trompeuse due au matérialisme inconscient de l'imagination.

Même dans l'ordre du sens externe, il y a un *jugement du sens*, comme dit saint Thomas ; la perception sensible est elle-même éduquée et suppose la mise en branle, soit instinctive, soit acquise, des sens internes et de la *ratio particularis*. Tout fait est discerné, suppose un jugement soit du sens, soit de l'intelligence. Tout fait est un témoin de l'activité de l'esprit. Les idéalistes ont raison là-dessus. Ils ont tort de penser que l'activité de l'esprit ne peut pas demander aux choses ou leur arracher un renseignement énoncé par lui mais tout à la fois *donné* par elles ; leur erreur est de croire — ce qui est un postulat gratuit, et absurde en définitive — que toute interprétation, ou plus exactement tout jugement de nos facultés de connaissance, est une déformation ou une création, et non pas une manière plus ou moins parfaite et profonde de s'assimiler à l'objet, de se conformer à ce qui est.

19. Leur erreur est aussi de récuser la valeur primordiale de l'intuition du sens. C'est à cette intuition que s'origine, d'une manière ou d'une autre, — et

même quand le fait en question transcende l'ordre entier de l'empirique et du sensible, — toute appréhension existentielle (il en va ainsi de l'expérience de notre propre existence, qui est spirituelle, non empirique, mais qui suppose une réflexion sur nos actes ; il en va ainsi de la connaissance de l'existence de Dieu, qui s'établit à partir des choses visibles). Et dans l'ordre physique ou de la connaissance de la nature corporelle, c'est par le sens lui-même, sous le jugement discriminatif et critique de l'intelligence, que les faits sont donnés. Pour distinguer, dans cet ordre-là, et dans l'usage des sciences de la nature, le registre du *fait* du registre de la *théorie*, ne disons pas que celui-ci relève de l'intelligence et celui-là du sens, ce qui serait une vue bien sommaire ; mais disons que là l'intervention de l'intelligence, avec ses ressources naturelles ou artificielles, voire avec ses ruses les plus savantes et ses constructions théoriques les plus raffinées, reste ordonnée à discerner et à formuler ce qui est fourni par l'intuition du sens[1], tandis qu'ici, avec les mêmes ressources, elle est ordonnée à découvrir des essences ou des lois, et des raisons explicatives.

Dans le complexe atteint par la perception du sens l'activité de l'esprit interviendra ainsi non pour créer, mais pour discerner ce qui intéresse le savoir. Et pour autant qu'au moment où naît une science,

1. Dans les ordres supérieurs à l'ordre physique, et dont il est question plus bas, ce travail de l'intelligence, caractéristique du « registre du fait », est ordonné à déceler une position existentielle que nous concevons par *analogie* avec celles qui sont fournies par l'intuition du sens.

le point de vue propre qui la caractérise se découvre en même temps que les premiers faits sur lesquels elle se fonde, — ou qu'avant de progresser dans un domaine scientifique et d'y déceler de nouveaux faits, l'esprit a déjà commencé d'entrer dans ce domaine, et d'acquérir l'habitus de cette science, — ou enfin qu'avant d'aborder tel domaine scientifique particulier il a déjà commencé de philosopher, déjà dégagé explicitement du réel la notion de l'être comme tel et les principes qui s'y rattachent, — pour autant le discernement dont nous parlons aura lieu à un certain niveau d'abstraction et dans la lumière de certains principes, par rapport auxquels le fait a une valeur, je dis une valeur de connaissance et de vérité. Concluons de là que tous les faits ne sont pas du même *rang*, ne constituent pas une foule indistincte et sans hiérarchie, rassemblée sur le marché de l'expérience sensible, où les diverses sciences viendraient chercher les denrées dont elles ont besoin. Les faits sont engagés eux-mêmes dans les hiérarchies de la connaissance, il y a des faits de sens commun, des faits scientifiques (je veux dire intéressant les sciences de la nature), des faits mathématiques[1] (par exemple l'existence — idéale — de fonctions continues sans dérivées), des faits logiques, des faits philosophiques.

20. Matériellement parlant, on peut dire après cela que la philosophie est « expérimentale « et qu'elle se fonde sur les faits. Cela est vrai en ce sens que

1. Cf. Pierre BOUTROUX, *L'Idéal scientifique aes mathématiciens*, chap. IV.

l'expérience n'a pas pour la philosophie comme pour les mathématiques un rôle uniquement préscientifique, infrascientifique, la science mathématique se constituant tout entière axiomatiquement et déductivement à partir de l'intuition imaginative et des notions que l'expérience a seulement permis à l'abstraction de former et de reconstruire. Au contraire, la méthode de la philosophie est analytico-synthétique, et parce qu'elle porte sur l'être réel, vraiment apte à exister hors de l'esprit, les constatations expérimentales font partie intégrante du savoir philosophique lui-même.

Mais ce n'est là pour la philosophie, contrairement à ce qui a lieu dans les sciences de la nature, qu'une base matérielle d'où elle s'élève à la considération des essences et des nécessités qu'elles impliquent, par résolution formelle dans les premières vérités intelligibles connues de soi : elle ne revient à l'expérience, — en philosophie naturelle, que pour vérifier dans le sensible les conclusions déduites, et y chercher constamment de nouvelles données, — en métaphysique, que pour prendre de nouveaux points de départ ou des matériaux pour l'analogie, non pour vérifier des conclusions qui sont d'ordre tout immatériel. Car, formellement parlant, la métaphysique n'est nullement une science expérimentale, c'est une connaissance beaucoup plus purement rationnelle que les mathématiques.

Structures et méthodes des principaux genres de savoir.

21. Des considérations qui précèdent, découlent

bien des conséquences importantes en épistémologie.

Nous ne pouvons ici qu'en indiquer brièvement quelques-unes, avant tout pour essayer de faire entrevoir quel instrument d'analyse épistémologique pourraient fournir les principes de saint Thomas, et pour attirer l'attention sur un des traits caractéristiques de sa noétique : l'ordre et les différenciations organiques qu'elle établit entre les sciences, et le soin qu'elle met (à la différence de beaucoup de systèmes modernes qui les étalent toutes sur le même plan) à reconnaître et respecter la structure et le processus propre de chacune[1].

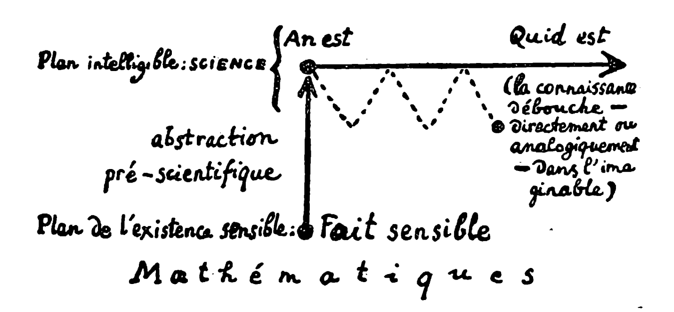
Rappelons-nous que toute science répond à deux questions : d'abord la question AN EST, si la chose existe, ensuite la question QUID EST, de quelle nature elle est.

22. Pour les mathématiques, l'expérience n'a

1. Nous nous inspirons ici des idées développées par saint THOMAS D'AQUIN dans son commentaire sur les Seconds Analytiques d'Aristote (livre II) et dans son commentaire sur le *de Trinitate* de Boèce (q. 5 et 6). Rappelons ici le texte fondamental du *de Trinitate*, q. 6, a. 2 : « In qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium, et finem sive terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad judicium, ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cujuslibet nostræ cognitionis est in sensu [...] Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter : quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque in solo intellectu. [...]

« Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari : et ideo in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci ; in mathematicis autem ad imaginationem, et non ad sensum ; in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus his speculativae partibus procedere nituntur ».

qu'une fonction préscientifique, en ce sens que, si nous n'avions jamais vu de rond ou de bâton, nous n'aurions pas formé la notion de cercle ou de droite ; si nous n'avions jamais désigné successivement du doigt les parties d'un ensemble concret, nous n'aurions pas formé la notion de nombre. Mais une fois en possession de ces notions, grâce au pouvoir abstractif de l'intelligence, elles nous présentent des



objets de pensée en eux-mêmes indépendants de l'expérience, tellement indépendants de l'expérience que nous pouvons les généraliser analogiquement, en les délestant du schème intuitif où ils étaient d'abord manifestés ; si les entités mathématiques ne peuvent — quand elles peuvent exister hors de l'esprit — exister ainsi que dans la matière, elles ne s'y trouvent pas à l'état mathématique ; la droite, le cercle, le nombre entier se réalisent dans les choses sensibles, mais en perdant là les conditions de pureté idéale que leur impose le mode d'exister mathématique.

Dans l'ordre mathématique, la question AN EST

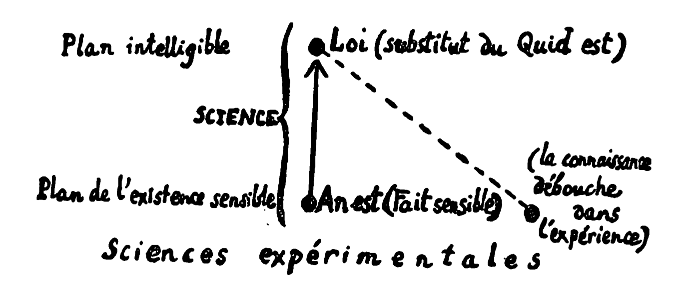
porte sur l'existence *idéale (possible* ou *de raison)*[1] de l'entité considérée ; et à partir de la notion de cette entité une fois posée comme capable d'existence mathématique, les vérités qui la concernent *(quid est)* seront établies déductivement, moyennant des opérations constructives qui peuvent jouer le rôle le plus apparent, mais qui restent matérielles : c'est formellement en vertu des connexions intelligibles que procède la déduction mathématique, soit que ces connexions intelligibles guident et déterminent elles-mêmes à chaque instant les opérations constructives, soit qu'elles établissent et justifient une fois pour toutes les règles d'une architecture de signes que l'art ainsi déterminé n'aura plus qu'à appliquer. Les anciens enseignaient qu'en mathématiques le jugement — par où s'achève la connaissance — débouche non dans le sensible, mais dans l'imaginable. N'entendons pas que chacune des conclusions établies doit se vérifier directement dans l'intuition imaginative : elles doivent s'y vérifier *directement* ou *analogiquement*, c'est-à-dire selon qu'elles peuvent être construites dans l'intuition, ou qu'elles appartiennent à un système de notions (comme par exem-

1. Le sens du mot « existence idéale » est fixé d'après la division suivante :

être réel {	actuel	
	possible }	être idéal
être de raison }		

ple les entités géométriques non euclidiennes, non archimédiennes, etc.) issu lui-même d'un système de notions constructibles dans l'intuition (comme les entités euclidiennes), et qu'elles peuvent trouver dans ce système une interprétation analogique[1].

23. Dans les sciences expérimentales, l'expérience est essentielle à la science elle-même *et elle la règle entièrement.* La question AN EST porte là sur les faits eux-mêmes expérimentalement critiqués. Et la science arrive non pas à voir en



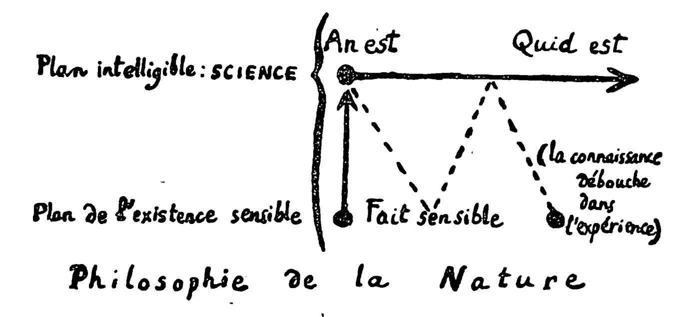
elle-même ou *dianoétiquement*[2] l'essence enveloppée par les faits, mais à la saisir d'une manière aveugle ; non dans ses notes constitutives, mais dans les signes dont l'intellection *périnoétique*[3] se contente à leur place (avant tout dans la *constance* d'une relation bien constatée), et dans un substitut

1. Voyez plus loin chap. IV, pp. 325-326.
2. Voyez plus loin chap. V, § 1.
3. Voyez plus loin chap. V, § 3.

qui est la *loi* scientifique, — le jugement, par où s'achève la connaissance, débouchant dans l'expérience elle-même, autrement dit toute conclusion nouvellement acquise devant se vérifier dans le fait sensible.

S'agit-il des sciences physico-mathématiques, la théorie déductive et le système de notions élaboré par elle y va à la rencontre des résultats expérimentaux, pour y trouver sa vérification si elle est apte à les traduire de façon rigoureuse moyennant un dictionnaie rapproprié ; et ce n'est pas une loi établie inductivement, c'est un *quid est* mathématique, algorithme du réel physique, qui sera alors le substitut du *quid est* ontologique.

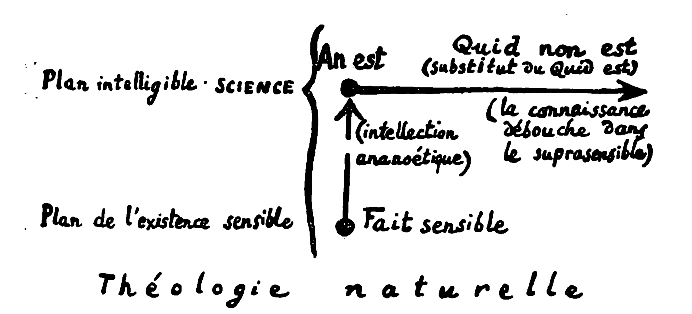
24. Dans la philosophie de la nature, le fait sensible fait matériellement partie du savoir, qui



dépend encore essentiellement de l'expérience, mais il ne constitue pas formellement son médium de démonstration. La question AN EST porte sur l'*existence réelle* d'une nature à laquelle l'abstraction

a pu s'élever pour la considérer en elle-même, par exemple de l'âme végétative ; et, à partir de cette nature une fois posée, la raison établit ses propriétés par un va-et-vient inductivo-déductif, tout en débouchant dans l'expérience et en vérifiant dans le fait sensible les conclusions ainsi obtenues.

25. Enfin, dans la métaphysique, le fait sensible fait aussi matériellement partie du savoir, parce que nous ne nous élevons à l'invisible qu'à partir du



visible, mais il ne constitue pas formellement son médium de démonstration, et *ne vérifie pas ses conclusions.* Le jugement, par où s'achève la connaissance, débouche dans le pur intelligible. Car ce n'est pas parce qu'elle dépend essentiellement de l'expérience sensible, comme la philosophie de la nature, c'est à cause de sa transcendance que la métaphysique descend (ce que ne fait pas la mathématique) jusqu'au monde de l'existence sensible. Et elle monte aussi jusqu'au monde de l'existence supra-sensible. C'est ainsi que dans la théologie naturelle, la ques-

tion AN EST porte sur l'*existence réelle* d'un objet immatériel auquel a pu s'élever la connaissance par analogie (intellection *ananoétique*)[1]. Et à partir de l'existence une fois reconnue d'un tel objet, la raison, par la triple voie de causalité, d'éminence et de négation, et sans nulle vérification ni dans le sensible ni dans l'imaginable, puisqu'il s'agit du pur immatériel, établit les conclusions concernant la nature (analogiquement connue) et les perfections de l'Acte pur.

Conditions propres de la philosophie. Sa relation aux faits.

26. Qu'il s'agisse d'ailleurs de philosophie naturelle ou de métaphysique, la philosophie, qui émerge, comme les sciences positives, de l'expérience sensible et de la connaissance empirique, mais qui les transcende d'une manière beaucoup plus parfaite et plus pure, 1° use d'un matériel expérimental qui lui est propre, beaucoup plus simple, universel, immédiat et incontestable que le matériel expérimental des sciences. Les faits sur lesquels elle s'appuie ne sont pas des faits plus ou moins difficiles à constater, — et qui, à mesure que la science progresse, deviennent de plus en plus des points d'incidence du réel avec les constructions (toujours plus complexes et plus raffinées) préalablement établies par la raison, — mais des faits absolument généraux et absolument premiers.

1. Voir plus loin chap. V, § 13.

2° Ces faits ne relèvent pas de l'« expérience vulgaire » (déjà cependant plus certaine, en un sens, que l'expérience scientifique[1]) ; l'expérience vulgaire n'intervient en philosophie que comme tenant la place d'une expérience scientifique non encore développée, et donc au même titre (secondaire) que celle-ci. Le matériel propre de la philosophie relève d'une expérience philosophiquement élucidée, et par suite très supérieure à l'expérience vulgaire, car la philosophie juge et critique ce matériel *à sa lumière,* de manière à l'établir avec une certitude entière, puisque pouvant, à titre de sagesse, défendre ses propres principes, elle défend et justifie (indirectement) la valeur de la perception sensible elle-même. On doit à ce point de vue que le fait *qu'il existe quelque chose,* le fait *qu'il existe une multiplicité, qu'il existe du changement et du devenir, qu'il existe de la connaissance et de la pensée, qu'il existe du désir,* sont proprement des FAITS PHILOSOPHIQUES.

27. Quant à l'expérience scientifique, aux *faits scientifiques,* on voit que s'ils peuvent, comme nous le disions tout à l'heure, apporter des matériaux nouveaux à la philosophie, et être annexés par elle,

1. « Le profane croit que le résultat d'une expérience scientifique se distingue de l'observation vulgaire par un plus haut degré de certitude ; il se trompe, car la relation d'une expérience de physique n'a pas la certitude immédiate et relativement facile à contrôler du témoignage vulgaire et non scientifique. Moins certaine que ce dernier, elle a le pas sur lui par le nombre et la précision des détails qu'elle nous fait connaître ; là est sa véritable et essentielle supériorité ». Pierre DUHEM, *La Theorie Physique,* p. 265.

qui d'une matière étrangère sait faire son bien propre, ils ne constituent pas cependant, de soi, sa matière propre, et doivent en tout cas, comme celle-ci, avant qu'on puisse en faire un usage philosophique, être jugés et critiqués sous la lumière propre de la philosophie.

Un fait scientifique appartient de soi à la trame des sciences de la nature ; et s'il est vrai que ce qui caractérise ces sciences c'est la résolution de leurs instruments de connaissance dans le sensible, un fait scientifique n'intéressera par lui-même que ce type d'explication. Tant qu'il n'est éclairé que par la lumière qui l'a d'abord fait discerner dans le réel et utiliser par le savant, il n'a d'intérêt que pour celui-ci, non pour le philosophe. Aussi est-ce une illusion de croire qu'en faisant appel à des faits scientifiques sans les assumer dans une lumière supérieure on pourra dirimer un débat philosophique, celui de l'hylémorphisme par exemple. D'eux-mêmes ils ne disent rien là-dessus. Qu'on ne les torture pas pour leur arracher des aveux prétendus ! Qu'on ne les sollicite jamais ! Toutefois qu'on les interroge ; et cela suppose qu'on est pourvu déjà de quelques informations. Il faut les faire comparaître, et aussi nombreux que possible, et s'en rapporter au savant pour tout ce qui concerne leur état civil, leur signification expérimentale et la façon dont ils sont établis. Il faut les respecter tous, être à l'affût de tous ceux qui surgissent de nouveau. Mais c'est seulement en les rapprochant des connaissances philosophiques déjà acquises par ailleurs, et des principes philosophiques, qu'on peut tirer d'eux un contenu intel-

ligible maniable à la philosophie, discerner et juger ce qu'ils comportent de valeur ontologique, et user d'eux soit pour amener les conclusions du philosophe au contact des vérifications sensibles et des résultats tenus à jour par la science expérimentale, soit pour confirmer ou pour établir des faits proprement philosophiques, point de départ de démonstrations philosophiques.

Une nichée de problèmes critiques se découvre ici, que nous nous contenterons de signaler en passant. Nous indiquions tout à l'heure comment se distinguent d'une façon générale, dans le domaine des sciences de la nature, le registre du fait et celui de la théorie. Mais parce que dans le concret ces deux registres chevauchent constamment l'un sur l'autre, la science usant pour s'édifier d'une circulation perpétuelle du fait à de nouvelles théories qu'il sert à construire et de la théorie à de nouveaux faits qu'elle sert à discerner, il se trouve qu'une hiérarchie doit être instituée parmi les faits scientifiques eux-mêmes au point de vue de leur valeur de fait, et même un partage entre les « faits » qui méritent vraiment ce nom et ceux qui en quelque façon l'usurpent. Les faits immédiatement livrés par l'observation savante supposent eux-mêmes un certain nombre de proportions théoriques déjà admises (dont les toutes premières s'originent à la perception du sens) concernant la chose à mesurer et les moyens de la mesurer, les appareils qu'il a fallu construire à cet effet. Quant aux autres faits scientifiques, établis médiatement, ils résultent soit de la rencontre d'une donnée de constatation avec un réseau théo-

rique préalablement construit, soit de l'explication elle-même quand elle s'avère comme la seule possible. Bien des distinctions s'imposent dès lors au philosophe. Quand l'astronomie moderne établit que la terre tourne autour du soleil, ou quand la physique moderne établit l'existence des atomes, de tels « faits », pour être médiats, ont cependant une valeur de *donné* incomparablement plus haute (et plus haute dans le premier cas que dans le second) que le « fait » hypothétique de la contraction de Lorentz ou celui de la courbure de l'espace postulée par la synthèse einsteinienne. Où trouver le principe de discernement ? Pas ailleurs que dans l'analyse critique des procédés rationnels employés en chaque cas particulier. Plus le mathématique s'y réduit à permettre de mieux saisir, grâce à la mesure et au calcul, du physique non transposé, et des causes ou conditions dont le philosophe n'a pas de raison de mettre en doute le caractère d'*entia realia,* plus le résultat mérite d'être tenu pour un fait. Plus le physique y est réduit à intervenir comme simple élément discriminateur à l'égard de constructions théoriques dont l'ampleur et la cohérence mathématiques constituent la valeur propre, ou comme simple fondement d'entités que le philosophe a des motifs de tenir pour des êtres de raison, plus le résultat doit être rapporté à l'ordre, non du fait, mais de l'image explicative.

28. Si la philosophie est de soi indépendante des sciences, celles-ci cependant ne peuvent-elles déceler indirectement la fausseté de telle ou telle doctrine

philosophique, comme une conséquence déduite d'un principe décèle, si elle est reconnue fausse, la fausseté de celui-ci ?

Cela est vrai pour autant qu'une doctrine philosophique empiéterait sur la science elle-même, ou aurait pour conséquence nécessaire une conception scientifique ou plutôt un certain cadre général imposé à la science et dont l'inanité se trouverait démontrée.

Quoi qu'en disent certains vulgarisateurs (voire des penseurs qui attribuent aux anciens leur propre négligence à distinguer l'intelligible du topographique, et la métaphysique de l'astronomie), ce n'est pas le cas de la philosophie d'Aristote ramenée à ses principes authentiques. Du côté du sujet humain, on doit reconnaître qu'une trop grande confiance dans l'intelligibilité des choses et dans les procédés de la raison, en un domaine qui n'est justement pas celui de la philosophie, mais de l'expérience, et où les essences ne nous sont pas découvertes, a eu sa part (et peut-être une part prépondérante) dans les erreurs de la science antique. A ce point de vue, nous irions volontiers très loin, nous sommes persuadé que d'un côté la science moderne a rendu à la philosophie le service immense de la délivrer du souci étranger, qui l'a opprimée si longtemps, d'expliquer les phénomènes, et que d'un autre côté, si la perte ou la baisse de l'esprit métaphysique est un dommage incalculable pour l'ordre général de l'intelligence et des choses humaines, il arrive que la prédominance de l'esprit métaphysique, quand elle n'est pas accompagnée de rectifications critiques

exceptionnellement vigoureuses, nuit par accident aux intérêts particuliers de la recherche expérimentale. Et cet accident coûte cher, car la recherche expérimentale, et le moindre avancement dans la moindre vérité de fait, est aussi chose de l'esprit, et l'esprit ne tolère pas d'empêchement.

Mais, du côté de l'objet, il n'y a aucun lien nécessaire entre la mécanique, la physique, l'astronomie anciennes et la métaphysique ou la philosophie naturelle de la tradition scolastique. Tout l'édifice de la science expérimentale des anciens a pu s'écrouler, cette immense ruine a pu apparaître aux esprits pressés comme la ruine de tout ce que les anciens avaient pensé, en réalité leur métaphysique et leur philosophie de la nature, dans leurs principes essentiels, tels qu'on peut les dégager de la synthèse thomiste, n'ont pas été plus touchées que l'âme spirituelle n'est altérée lorsque le corps se dissout.

Si le pur savoir philosophique et métaphysique a été délivré par là de bien des éléments étrangers, il est évidemment désirable et nécessaire qu'il retrouve, une fois cette purification opérée, ses relations organiques, interrompues par trois siècles de carence et de malentendus, avec la grande vie totale, l'activité, l'actualité des sciences. Car la position d'une âme sans corps est assez inconfortable ici-bas, la prison du corps a du bon. (Quant aux systèmes métaphysiques des modernes, le plus souvent ils n'ont été en réalité qu'une oppression de la métaphysique par les ambitions hypostasiées de la science du monde sensible.)

A quelles conditions pourra être poursuivi et mené à bonne fin le travail d'intégration déjà commencé sur plusieurs points, les notions rassemblées au cours de cet essai nous permettent de l'entrevoir. Les chercheurs devront se garder à la fois et d'un séparatisme paresseux et d'un concordisme trop facile, rétablir le lien vital sans offenser les distinctions et les hiérarchies essentielles de l'univers du savoir.

Pour cela, il nous semble qu'il faut distinguer très nettement deux cas : le cas de la science physico-mathématique et des sciences dont elle est le type, et le cas des sciences du type de la biologie et de la psychologie.

Le savoir de type physico-mathématique et la philosophie.

29. A notre avis il faut abandonner, comme contraire à la nature des choses, l'espoir de trouver une continuité ou un engrenage quant à l'explication du réel, je ne dis pas entre les *faits* (dans la mesure où ils sont isolables des théories), je dis entre les *théories*, les élaborations conceptuelles physico-mathématiques, et la texture propre du savoir philosophique et métaphysique. La discontinuité est nettement tranchée, due à l'essence même de ces sciences. La physico-mathématique n'est pas une science formellement physique ; si elle est avant tout physique quant à la matière où elle vérifie ses jugements, si elle est orientée comme vers son terme vers le réel physique et les causes physiques, ce n'est pas pour en saisir en

elle-même l'intime nature ontologique. Nous reviendrons dans le chapitre IV sur cette constatation, bien souvent faite par les savants[1] autant que par les philosophes, mais qui peut prêter à malentendu, et dont le plein sens épistémologique est délicat à fixer. Telle quelle elle suffit à notre présent objet.

La physique s'appuie sur la réalité ontologique, elle est préoccupée des causes, c'est pour l'amour de la nature des choses qu'elle se met en train. Mais cette réalité ontologique, ces causes physiques, elle les envisage exclusivement sous l'angle mathématique, elle ne les considère que suivant certaines traductions analytiques, suivant certaines coupes mathématiquement effectuées. Du réel, elle ne retient que son comportement mesurable, les mesures prises sur lui par nos instruments, — et ces mesures, c'est bien quelque chose de réel, c'est grâce à elles que les entités et les symboles de la physico-mathématique sont fondés dans la réalité. Mais c'est dans le mesurable qu'elle résout tous ses concepts, le mesurable seul a un sens pour elle[2]. Et une fois en possession de

1. « Les théories mathématiques [des phénomènes physiques] n'ont pas pour objet de nous révéler la véritable nature des choses ; ce serait là une prétention déraisonnable. Leur but unique est de coordonner les lois physiques que l'expérience nous fait connaître, mais que sans le secours des mathématiques nous ne pourrions même énoncer. Peu nous importe que l'éther existe réellement, c'est l'affaire des métaphysiciens ; l'essentiel pour nous c'est que tout se passe comme s'il existait... » H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, pp. 245-246.

1. « L'ensemble de nos connaissances physiques est basé sur des mesures. [...] Le monde physique consiste pour ainsi dire en groupes de mesures reposant sur un fond obscur qui se trouve en dehors du domaine de la physique. [...] Tout l'objet des

ses mesures, elle vise essentiellement à tisser entre elles un réseau de relations mathématiques à forme déductive qui constituent son objet formel et qui, sans doute, devront se compléter par une certaine reconstruction hypothétique du réel physique, mais auxquelles il est seulement demandé que leurs ultimes résultats numériques coïncident avec les mesures effectuées sur les choses par nos instruments.

Nul pragmatisme ici. Nous ne prétendons en aucune façon que pour une telle science la *réussite utilitaire* se substitue à la *vérité*, ce serait là à notre avis une conception barbare. Comme toute science elle n'existe que pour être vraie, et la définition de la vérité — conformité de nos jugements à la chose — demeure pour elle comme pour les autres, mais avec le sens suivant : une théorie physico-mathématique sera dite « vraie » quand le système cohérent et le plus ample possible de symboles mathématiques et d'entités explicatives qu'elle aura organisé coïncidera par toutes ses conclusions numériques avec les mesures

---

sciences exactes consiste en lectures de cadrans et indications semblables. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de ce qui peut être classé comme « indications semblables » ; l'observation de la coïncidence approximative de l'aiguille avec une division de l'échelle peut comprendre d'une manière générale toute sorte de coïncidence, ou, selon l'expression usitée dans le langage de la relativité, une intersection de lignes d'univers. Le point essentiel est celui-ci : bien que nous paraissions avoir des conceptions très définies des objets du monde extérieur, ces conceptions ne font pas partie du domaine de la science exacte et ne sont en aucune manière confirmées par elle. Avant que cette science puisse commencer à traiter le problème, il faut les remplacer par des quantités représentant les résultats de mesures physiques ». A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde Physique*, trad. G. Cros, Paris, 1929, pp. 160, 255.

réellement effectuées par nous, sans qu'il soit nullement nécessaire qu'une réalité physique, une certaine nature ou loi ontologique dans le monde des corps, corresponde *déterminément* à chacun des symboles et des êtres mathématiques en question[1]. Le besoin

1. C'est là une application généralisée de la méthode que les anciens désignaient comme consistant à « sauver les apparences sensibles », et qu'ils avaient clairement explicitée au sujet des théories astronomiques d'abord, puis de certaines parties de la physique. Comme le fait remarquer Pierre Duhem en une page remarquable, l'astronomie aristotélicienne des sphères homocentriques, si inconciliable qu'elle dût vite apparaître avec les faits observés, était la première application de cette méthode, « la première des théories physiques. Pour la première fois, en effet, dans la constitution de cette théorie, on vit le géomètre partir d'un certain nombre de principes simples qui lui étaient donnés d'ailleurs et, conformément à ces principes, construire un système mathématique hypothétique, retoucher, compliquer ce système jusqu'à ce qu'il sauvât avec une exactitude suffisante les apparences décrites par les observateurs.

« Lorsque l'observation eut fait connaître des phénomènes que tout système de sphère homocentriques était, à tout jamais, impuissant à sauver, les astronomes géomètres acceptèrent d'autres principes et, à l'aide de ces nouveaux principes, combinèrent de nouvelles hypothèses ; mais la méthode qu'ils suivirent pour construire de nouveaux systèmes astronomiques ne différa pas de celle qui avait servi à édifier le système des sphères homocentriques.

« Cette méthode, on ne tarda guère à la transporter de l'Astronomie aux autres parties de la Physique ; l'auteur des *Questions mécaniques* attribuées à Aristote tenta de l'appliquer à l'équilibre des solides pesants, et, à cette science de l'équilibre des solides pesants, Archimède donna une forme rationnelle d'une rare perfection ; cette forme admirable, il l'étendit, en suivant toujours la même méthode, à l'équilibre des liquides et à celui des corps flottants.

« Euclide montra de son côté comment la seule hypothèse de l'égalité entre l'angle d'incidence et l'angle de réfraction

d'explication causale physique qui reste immanent à la raison du physicien aboutit en définitive, dans les synthèses les plus élevées, à la construction d'un certain nombre d'entités de raison fondées dans le réel et fournissant une image du monde (ou une ombre

suffisait à sauver les phénomènes que présentent les miroirs plans, concaves ou convexes.

« Ainsi, deux siècles avant notre ère, l'Astronomie, la Science de l'équilibre des poids, une partie de l'Optique avaient pris la forme de théories mathématiques précises, désireuses de satisfaire aux exigences du contrôle expérimental ; beaucoup de parties de la Physique n'ont, à leur tour, revêtu cette forme qu'après de longs siècles de tâtonnements ; mais, pour le faire, elles n'ont eu qu'à suivre la méthode par laquelle les premières étaient parvenues à l'état de théories rationnelles.

« L'attribution du titre de créateur de la méthode des sciences physiques a donné lieu à bien des querelles ; les uns ont voulu le donner à Galilée, les autres à Descartes, d'autres encore à François Bacon, qui est mort sans avoir jamais rien compris à cette méthode. En vérité, la méthode des sciences physiques a été définie par Platon et par les Pythagoriciens de son temps avec une netteté, une précision qui n'ont pas été surpassées ; elle a été appliquée pour la première fois par Eudoxe lorsqu'il a tenté, en combinant des rotations de sphères homocentriques, de sauver les mouvements apparents des astres. » (P. DUHEM, *Le Système du Monde*, t. I, p. 128-129.)

Les mêmes discussions, au surplus, devaient avoir lieu chez les Grecs et chez les médiévaux arabes et chrétiens, au sujet de la signification des résultats ainsi obtenus, que de nos jours au sujet de la « valeur de la science ». Saint Thomas a nettement indiqué la portée de la méthode en question dans le texte suivant : « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem... Alio modo induicitur ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus ; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes ; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam, forte, alia positione facta salvari possent. » (*Sum. theol.*, I, 32, 1, ad 2.)

d'image) propre à soutenir la déduction mathématique. Ce serait donc faire preuve d'un optimisme peu critique et véritablement naïf que d'espérer mettre en continuité la manière dont les théories physico-mathématiques et celle dont la philosophie

---

Ajoutons, pour éviter toute méprise, que σώζειν τά φαινόμενα n'implique nullement le refus de recherche causale et d'hypothèse explicative que Duhem attribuait pour sa part à la théorie physique (cf. plus haut, pp. 88-90). Ce sont les explications causales elles-mêmes et les entités figurables élaborées par les sciences physiques qui sont ordonnées à *sauver les phénomènes* et qui sont *vraies* (mais non au sens absolu où une doctrine métaphysique est dite vraie) dans la mesure où elles y réussissent, sans prétendre pénétrer en elle-même la nature des choses. La question devient dès lors secondaire de savoir si un savant attribue à une théorie une valeur de simple représentation mathématique ou une valeur d'explication causale, ou les deux à la fois, ou s'il oscille de l'une à l'autre manière de voir (comme Ptolémée jadis en astronomie ; ou comme, de nos jours, en physique, « les uns se demandent si l'électron n'a pas une existence purement analytique, n'étant qu'un centre de vibration dans un système d'ondes auquel appartient vraiment la réalité. Pour d'autres, ce sont les ondes qui n'ont qu'une existence analytique ; à un champ ambiant discontinu on a substitué mathématiquement un champ continu fictif » [E. PICARD, *op. cit.*, p. 44]) ; car en réalité cette explication « causale » elle-même reste d'ordre « empiriologique », et n'a pas une signification proprement et directement « ontologique » (cf. chap. IV, §§ 8 et 9, et p. 385, note 1). Comme l'écrit M. René POIRIER, d'un point de vue, du reste, très différent du nôtre, « il n'y a aucune différence essentielle entre la manière dont une allégorie logique ou numérique rationalise le réel, et celle dont le fait un schéma de structure, une hypothèse figurative... Les schémas les plus abstraits de l'énergétique statistique et de la Relativité générale ne procèdent pas d'un autre esprit, ne correspondent pas à une autre forme du comprendre que les modèles mécaniques de l'atome ou du système solaire, la différence des théories abstraites et des théories intuitives n'est pas d'un autre ordre que celle de la peinture et de la sculpture. » (*Essai*, pp. 145, 379.)

— qui, elle, entend saisir les principes ontologiques selon leur réalité même, — assurent leurs prises sur les choses. C'est en ce sens, nous avons essayé de le montrer ailleurs[1], qu'il faut admirer les conceptions introduites par Einstein en tant qu'elles constituent une puissante synthèse physico-mathématique, et les réprouver si on prétendait leur donner une signification proprement philosophique.

30. Est-ce à dire que tout lien organique est rompu entre la philosophie et la physico-mathématique ? Non, certes. Dans l'ordre même de l'explication des choses, il y a continuité entre la philosophie de la nature et la physico-mathématique, sinon quant aux théories explicatives élaborées par celle-ci, du moins en tant que la science fournit à la philosophie, comme nous l'avons dit plus haut, un immense matériel de faits dont le gain paraît rester acquis à travers les fluctuations des théories : c'est ainsi que l'existence des atomes (qui n'ont plus rien de commun avec ceux de Démocrite) atteint aujourd'hui une probabilité voisine de la certitude : je dis l'existence des atomes, je ne dis pas la nature et la structure que la science leur attribue, car celles-ci sont sujettes à des remaniements constants, et la part du symbolisme scientifique est là très grande. Mais si aujourd'hui par exemple, l'atome de Rutherford-Bohr s'éclipse pour faire place à celui de Schrödinger et devenir, en attendant d'autres avatars, « un centre d'onde ayant pour probabilité ψ », l'existence

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. VII.

des éléments constitutifs de la molécule appelés « atomes » (et de leurs propres éléments constitutifs, « protons ». « électrons », « neutrons », ou de quelqu'autre nom que la science les nomme demain) ainsi conçus successivement sur des modèles différents, et fussent-ils pensés seulement sous forme de symboles mathématiques, ne semble nullement ébranlée.

D'autre part, dans l'ordre épistémologique, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, le lien organique entre la physico-mathématique et la métaphysique est des plus étroits. En déterminant la nature et la vraie valeur de la science physico-mathématique, la place, le rôle et la portée de ses explications, non seulement la métaphysique maintient dans l'ordre le système de nos connaissances, mais elle rend à la physico-mathématique le service essentiel de la protéger contre des déformations sans cela presque inévitables, avant tout contre cette illusion pernicieuse qui la porte à se prendre elle-même pour une philosophie de la nature, et à croire que les choses ne commencent à exister que lorsqu'elles sont mesurées par nos instruments. Que les explications physico-mathématiques usent de temps disloqués et d'espaces non euclidiens, elles sont libres, elles font bien, elles doivent progresser toujours dans leur ligne ; l'esprit est fixé sur leur signification et en connaît les limites.

Il y a peut-être quelque mélancolie à constater ainsi que l'image de l'univers, ou plus exactement les images ou ombres d'images plus ou moins discordantes entre elles auxquelles parvient en dernière analyse l'effort explicatif des théories physiques ne

sauraient être, comme on l'a cru trop longtemps, le prolongement naturel des explications ontologiques fournies par la philosophie. Mais c'est là pour cette dernière eun excellente purification. Elle doit renoncer à se satisfaire dans les images, — qu'il s'agisse des images explicatives mais fictives, de la science, ou de l'image naturelle, mais insoutenable dès qu'on lui donne un sens explicatif, du sens commun. Nous essaierons de montrer dans un autre chapitre[1] comment cependant il lui convient, mais dans un autre ordre que celui du savoir proprement dit, de revenir sur les images de la science et de se les incorporer.

Le savoir de type biologique et psychologique.

31. Dans le domaine de la vie et des totalités organiques la distinction entre le point de vie de la philosophie et celui des sciences expérimentales demeure très nette, le lexique conceptuel, les procédés de vérification, les lois de résolution des concepts et d'organisation du savoir étant nécessairement hétérogènes ici et là. Mais en pareil domaine une certaine « continuité » ou solidarité entre la partie spécifiquement rationnelle et la partie spécifiquement expérimentale du savoir peut s'établir, — malgré une diversité épistémologique essentielle, — en ce qui concerne les théories explicatives elles-mêmes fournies par les sciences et l'explication dernière fournie par la philosophie de la nature. Car, tout en résolvant leurs concepts dans l'être sensible et obser-

1. Voyez plus loin chap. IV, § 28.

vable en tant même que sensible et observable, la biologie expérimentale et la pychologie expérimentale n'entreprennent pas de reconstruire un univers clos de phénomènes mathématisés, et il est normal que le type d'explication déductive dont elles subissent l'attraction soit le type philosophique, non le type mathématique.

Ce n'est pas que nous voulions nier ni amoindrir a priori le rôle des explications physico-chimiques (elles-mêmes orientées vers l'idéal de mathématisation intégrale du réel) dans la biologie. S'il est vrai que les forces physico-chimiques sont dans le vivant les *instruments* d'un principe ontologique supérieur, on peut penser que le champ de ces explications s'étendra sans cesse, tout en devant s'arrêter à certains « irrationnels » spécifiques qui ressortiront d'eux-mêmes inévitablement [1]. Mais on peut penser aussi que dans la mesure où le biologiste gardera le sentiment de la réalité propre du vivant, et exigera, dans l'étude des phénomènes eux-mêmes, un type d'explication qui ne dissolve pas, en dernière analyse, cette réalité en éléments construits, bref qui se réfère à la notion même d'un *être* vivant, il subordonnera les explications physico-chimiques ainsi découvertes à une conception « autonome » de la biologie, où la pénétration du détail des phénomènes et leur groupement sous des lois expérimentales de plus en plus générales, — sans prétendre désormais se résoudre en la déduction mathématique universellement explicative visée par la physique (et sans

1. Voyez plus loin chap. IV, §§ 34 et 35.

non plus quitter le terrain de l'observable et du mesurable), — resteront adossés à la structure ontologique *sous-entendue* des concepts fournis par la philosophie.

D'autre part, s'ils n'imposent pas des lisières à leur intelligence, le biologiste et le psychologue sont amenés fatalement par leur objet même à se poser des questions métaphénoménales, auxquelles ils pourront bien essayer de répondre avec leur outillage conceptuel, leurs moyens d'analyse propres, obtenant alors, dans les cas les plus favorables, des solutions par circuits indirects et délimitations d'inconnues qui miment les solutions philosophiques et leur sont tangentes ; c'est ainsi que Driesch[1] a reconnu, dans des travaux remarquables, que le développement embryonnaire dépend d'un *facteur E* non spatial et mainteneur du type spécifique, ou encore que les actions des animaux dépendent aussi d'un facteur non spatial, grâce auquel les excitations venues du dehors sont individualisées, et le fonctionnement de la machine animale s'enrichit par son exercice même, — facteur non spatial que le savant appelle prudemment *psychoïde*.

Mais c'est seulement en usant de l'outillage du philosophe, en devenant eux-mêmes philosophes, qu'ils pourront donner une solution propre, adéquate, aux problèmes supra-expérimentaux que l'expérience même les contraint d'envisager ; qu'ils pourront, par exemple, apprendre le nom véritable du *psychoïde* et du *facteur E*.

1. Cf. notre préface à la traduction française de *La Philosophie de l'Organisme*, de Hans Driesch (Paris, Rivière, 1921).

Conclusion.

32. On est en droit de penser que la philosophie thomiste est plus qu'une autre en état de fournir aux sciences des cadres métaphysiques où elles déploient à leur aise leurs exigences propres, et ne souffrent pas violence : non seulement parce qu'elle est essentiellement réaliste et justifie critiquement la réalité extramentale des choses et la valeur des facultés de connaître, que toute science suppose implicitement, mais parce qu'elle garantit l'autonomie, la spécificité de chacune, et que ses élucidations métaphysiques du réel n'ont comme conséquence nécessaire aucune déformation systématique despotiquement imposée à l'expérience.

Ici se retourne contre les systèmes modernes le reproche adressé à la scolastique par des esprits mal informés. Car c'est bien de ces systèmes que dérivent, nécessairement et de soi, des préjugés systématiques comme le mécanisme et le monisme, le parallélisme psychophysique, la théorie cartésienne de la conscience, l'évolutionnisme universel, etc., qui imposent à la science les plus fâcheux carcans métaphysiques.

Il ne s'agit pas de chercher entre les sciences et la philosophie aristotélico-thomiste ce concordisme de détail que nous repoussions tout à l'heure ; mais de constater plutôt un accord d'ensemble, une bonne intelligence, une amitié naturelle, dont la liberté même de la science, son aisance à se déployer, est le meilleur indice. Cette constatation est faite explicitement par plusieurs représentants des sciences de

la nature, tandis que par ailleurs une remarquable rénovation des thèmes propres à la philosophie morale de Thomas d'Aquin se manifeste dans les sciences morales et juridiques, dont nous n'avons pas parlé dans cet essai.

Si les travailleurs ne manquent pas, si des préjugés déraisonnables, — dus surtout, semble-t-il, à une crainte morbide à l'égard de la recherche ontologique, et de toute philosophie ordonnée à la connaissance des choses (comme si une philosophie de l'être ne pouvait être aussi une philosophie de l'esprit), — ne les détournent pas de l'étude de la seule philosophie qui prétende affronter l'universalité du réel extramental sans prétendre du même coup résorber tout savoir en elle, on peut espérer voir poindre l'aube d'une nouvelle grande période scientifique, mettant fin aux malentendus engendrés dans le domaine de la recherche expérimentale par le conflit d'Aristote et de Descartes, et où les sciences des phénomènes parviendraient enfin à leur organisation normale, les unes, avant tout la physique, subissant l'attraction des mathématiques et poursuivant dans cette ligne leurs splendides progrès, les autres, avant tout la biologie et la psychologie, subissant l'attraction de la philosophie et trouvant dans cette ligne l'ordre organique dont elles ont besoin, et les conditions d'un développement non pas seulement matériel, mais vraiment digne de l'intelligence. Redistribution générale qui proviendrait de la croissance naturelle des sciences des phénomènes, mais supposerait aussi, cela est clair, la régulation suprême de la sagesse métaphysique.

Ainsi serait restitué dans l'âme humaine le bien divin de l'unité intellectuelle, brisée depuis trois siècles.

33. Kant refusait à la métaphysique le caractère de science, parce que pour lui l'expérience était le produit et le terme de la science, qui la constitue en appliquant au donné sensible des nécessités qui sont de pures formes de l'esprit ; mais saint Thomas reconnaît dans la métaphysique la science suprême de l'ordre naturel, parce que pour lui l'expérience est le point de départ de la science, qui, lisant au dedans du donné sensible des nécessités intelligibles qui le dépassent, peut le transcender en suivant ces nécessités, et parvenir ainsi à une connaissance supra-expérimentale absolument certaine.

L'être en effet est l'objet propre de l'intellect, il est inviscéré dans tous ses concepts, c'est à lui, en tant qu'il est engagé dans les données des sens, que notre intelligence se porte d'abord.

Qu'elle dégage cet objet de concept pour le considérer en lui-même, en tant même qu'être, elle s'aperçoit qu'il n'est pas épuisé par les réalités sensibles où d'abord elle l'a découvert ; il a une valeur supra-expérimentale, et de même les principes fondés sur lui. Par là l'intelligence, si je puis dire, boucle la boucle, revenant pour le saisir métaphysiquement et transcendantalement à ce même *être* qui lui était donné d'abord dès sa première intellection du sensible.

Et ainsi, parce qu'elle a dans ses concepts métaphysiques la perception intellectuelle d'objets, tels

que l'être et les transcendantaux, qui peuvent se réaliser ailleurs que dans la matière où elle les perçoit, elle atteindra aussi ces objets — sans les directement percevoir cette fois, et comme par le miroir des choses sensibles — là où ils se réalisent sans matière, comme les faits constatés dans le monde de l'expérience nous forcent à l'inférer. Le supra-sensible ne saurait donc être, du moins dans l'ordre naturel, l'objet d'une science expérimentale ; il est cependant l'objet d'une science proprement dite, et de la science par excellence, car si l'univers de l'être en tant qu'être, dégagé par l'esprit quand il délivre ses objets de toute matérialité, ne tombe pas sous les sens, en revanche les nécessités intelligibles s'y découvrent de la façon la plus parfaite, en sorte que le savoir ordonné à un tel univers d'intelligibilité est de soi le plus certain, encore que nous y accédions difficilement ; car nous sommes une race ingrate et médiocre, qui ne demande qu'à manquer le plus haut de ce qu'elle pourrait, et qui d'elle-même, même quand des dons supérieurs ont fortifié ses yeux, aura toujours une préférence pour la nuit.

De la philosophie spéculative

(La philosophie de la Nature et la Métaphysique d'après les principes du réalisme critique)

CHAPITRE III

LE RÉALISME CRITIQUE

I

« *Réalisme critique* ».

1. Par le nom de *réalisme critique* ce ne sont pas les idées des philosophes contemporains qui, en Amérique notamment et en Allemagne, ont choisi ce nom pour caractériser leurs positions[1], c'est la conception aristotélico-thomiste de la connaissance que nous entendons désigner ici : elle nous paraît mériter à meilleur titre cette appellation.

M. É. Gilson a soulevé à ce sujet une intéressante et utile controverse en soutenant[2] que le réalisme tho-

---

1. Ce n'est pas non plus, en particulier, la théorie de la perception du monde extérieur soutenue non seulement par Külpe, mais aussi par plusieurs néo-scolastiques, et combattue avec raison par J. GREDT (*Unsere Aussenwelt*, 1921, pp. 5 et suiv., 207 et suiv., 322 et suiv.) et d'après laquelle la sensation n'atteindrait qu'un terme subjectif objectivé secondairement grâce à une inférence.

2. *Le Réalisme méthodique*, dans *Philosophia perennis* (Mélanges Geyser), Regensburg, 1930, t. II, pp. 745-755. — On trouvera la réponse de L. NOEL dans la *Revue Néo-scolastique*, nov. 1931 (« La Méthode du réalisme »).

miste constitue bien un réalisme « méthodique », et non pas « naïf », mais qu'on ne saurait en faire un réalisme « critique » qu'en cédant, à l'instant qu'on prétend les abattre, aux prestiges de l'idéalisme.

L'étude d'Étienne Gilson se recommande par beaucoup d'observations justes et pénétrantes, et elle montre excellemment qu'il serait vain de demander au *cogito* cartésien, quelque amendement qu'on y propose, le principe d'une noétique réaliste. « Qui commence en idéaliste, écrit-il, finira nécessairement en idéaliste ; on ne fait pas à l'idéalisme sa part. On aurait dû s'en douter, car l'histoire était là pour l'apprendre. *Cogito, ergo res sunt,* c'est le cartésianisme, c'est-à-dire l'antithèse exacte de ce que l'on considère comme le réalisme scolastique, et la cause de sa ruine. Nul plus que Descartes n'a fait effort pour jeter un pont de la pensée aux choses en s'appuyant sur le principe de causalité ; c'est même lui qui, le premier, tenta de le faire parce qu'il s'y était obligé en situant le point de départ de la connaissance dans l'intuition de la pensée ; il est donc strictement vrai de dire que tout scolastique qui se croit réaliste parce qu'il accepte une telle position du problème, est en réalité un cartésien. [...] L'expérience cartésienne fut une entreprise métaphysique admirable et marquée au coin du plus pur génie ; nous lui devons beaucoup, ne serait-ce que d'avoir brillamment prouvé qur toute expérience de ce genre est condamnée d'avance à un échec, mais c'est le comble de la naïveté que de la recommencer dans l'espoir d'en obtenir des résultats contraires à ceux qu'elle a toujours donnés, parce

qu'il est de son essence de les donner. [...] On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant. Il y a une nécessité interne des essences métaphysiques, et le progrès de la philosophie consiste même précisément à prendre une conscience de plus en plus claire des contenus de ces essences. [...] On n'obtiendra jamais d'aucun *Cogito* la justification du réalisme de saint Thomas d'Aquin[1]. » *Aurea dicta!* Rendons grâces à un philosophe nourri dans les disciplines de l'histoire de témoigner aussi vigoureusement, au nom de l'histoire elle-même, des nécessités intelligibles qui règlent, au milieu de tous les accidents de la causalité matérielle, le développement historique de la pensée.

La critique qu'à ce point de vue il suggère de l'idéalisme[2] est des plus pertinentes. L'histoire atteste à la fois l'impuissance essentielle de l'idéalisme « à passer de la critique à la construction positive » et à garder à la philosophie un contenu propre, distinct de celui de la science choisie comme régulatrice, — et la nécessité où il se trouve de substituer au réel (parce qu'il ne veut pas partir de la chose, mais de la pensée) des êtres de raison « qui n'en sont que la fausse monnaie »[3].

Il est bien vrai d'autre part que foncièrement et consciemment « réalistes » *in actu exercito*, ni Aristote ni saint Thomas n'ont éprouvé le besoin de se qualifier de réalistes au sens que nous donnons aujourd'hui

1. Art. cité, pp. 747-748, 751.
2. *Ibid.*, p. 753-754.
3. *Ibid.*, p. 754.

à ce mot, pour la raison que l'erreur à laquelle s'oppose le réalisme n'avait pas surgi encore en Occident, je dis à l'état de doctrine et de système. Mais le réalisme professé aujourd'hui par les thomistes ne représente qu'un passage de l'implicite à l'explicite. Et en elle-même cette explication constitue un progrès. On peut même penser que l'idéalisme a joué ici un rôle historique nécessaire. Précisément parce que l'aptitude de nos facultés de connaître à se saisir du réel est une donnée de nature, et qu'une pensée d'homme, en raison même de sa vigueur native, se porte d'autant plus spontanément à ce qui est, qu'elle est plus saine, il fallait, pour ainsi dire, le ferment pathogène du cogito cartésien, et la manière aberrante dont l'idéalisme a posé le problème critique, pour forcer l'intelligence philosophique à se replier délibérément sur ce problème et à entrer décidément dans une phase de réflexivité, qui comme telle, et quelle qu'en ait été la rançon, contribue à manifester davantage la spiritualité de la raison.

Si l'idéalisme lui-même est pour la pensée une expérience tragique, — où comme en toute tragédie véritable c'est un suicide qui dénoue le drame, — il lui ouvre aussi, — à condition qu'elle l'évacue tout entier, — avec une problématique nouvelle des possibilités d'approfondissement nouvelles auxquelles elle ne saurait renoncer. Il importe dès lors d'éviter avec soin un double danger : un danger qui consisterait à accepter, à quelque titre et pour si peu que ce soit, la position idéaliste du problème critique : et en cela nous sommes pleinement d'accord avec

M. Gilson ; et un autre danger qui consisterait à refuser toute possibilité quelle qu'elle soit de poser comme philosophiquement élucidable le problème critique. C'est ici que nous nous séparons de M. Gilson. Nous croyons qu'il est possible — et que c'est l'office même de la sagesse — de poser ce problème d'une tout autre façon que ne le fait l'idéalisme.

A notre sens il n'est pas exact que le réalisme n'existe que par l'idéalisme[1] (à ce compte-là nulle thèse vraie n'existerait que par l'erreur qu'elle réfute, nulle définition dogmatique que par l'hérésie à laquelle elle s'oppose), ni que le réalisme, pour être critique, doive « emprunter » à l'idéalisme « la position du problème ». Il ne suffit pas non plus de remarquer que le réalisme réussit là où l'idéalisme échoue, ni de démontrer l'impuissance de ce dernier à construire une philosophie viable[2]. C'est là sans doute un signe indirect dont la valeur est loin d'être négligeable. Mais c'est de l'impossibilité absolue, de l'impossibilité *en soi* de l'idéalisme qu'il est nécessaire d'amener l'intelligence à prendre conscience. Il n'y a au surplus aucune raison d'abandonner à l'idéalisme l'usage et la possession du mot « critique » et de ce qu'il signifie. « Critiquer au sens exact c'est *juger*, conformément aux exigences de l'objet à examiner[3]. » Et comment le jugement et le contrôle

1. Article cité, p. 751.

2. *Ibid.*, p. 753.

3. R. Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme Thomiste et le Mystère de la Connaissance*, Revue de Philosophie, Janvier-Février et Mars-Avril 1931, p. 12 du tiré à part. (Article reproduit dans l'ouvrage *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1932).

de soi par soi pourraient-ils être értranges à une philosophie pour qui l'esprit se caractérise par la capacité d'un retour complet sur soi-même ? A vrai dire, comme nous l'avions noté dans un ouvrage précédent [1], et comme J. de Tonquédec l'a fortement marqué [2], ce qu'on doit avant tout reprocher à la critique idéaliste, c'est de n'être pas assez critique.

2. Le problème critique n'est pas : « Comment passer du *percipi* à l'*esse ?* La pensée étant à elle-même le seul objet atteint d'une manière indubitable, peut-on montrer qu'elle atteint aussi des choses, un réel qui la mesure ? » Il se pose en ces termes : « Quelle valeur, aux différents degrés de l'élaboration du savoir, faut-il reconnaître au *percipere* et au *judicare ?* La pensée se donnant du premier coup comme assurée sur les choses et mesurée par un *esse* indépendant d'elle, comment juger si, comment, à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi en principe et aux divers moments de la connaissance humaine ? » Il est absurde d'exiger de la pensée philosophique qu'elle commence, avant de rien connaître valablement, par faire la preuve qu'elle peut connaître (ce qu'elle ne saurait faire qu'en connaissant) ; il est absurde de supposer d'abord que ce qui ne peut pas ne pas être jugé vrai par la pensée pourrait, par l'effet de quelque malin génie, n'être pas vrai, pour demander ensuite à cette même pensée de montrer qu'en fait il n'en est pas ainsi ; ou d'ad-

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, chapitres I et II.

2. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, p. 21-22.

mettre que la pensée pourrait n'atteindre que des objets-phénomènes, et de lui demander de montrer que ces objets sont des réalités extra-mentales[1]. Ce sont là de ces *stultae quaestiones* que saint Thomas à la suite de saint Paul[2] nous recommande d'éviter.

Mais quand la pensée a commencé de s'exercer, de connaître et de philosopher, d'acquérir des certitudes de science et de sagesse sur les choses et sur l'âme, et sur leur cause première, elle doit se retourner sur elle-même et sur cet acquis, et s'appliquer à connaître la connaissance, à juger d'elle, à la vérifier (pour avancer de nouveau, et se retourner de nouveau sur elle-même...) Un tel travail appartient à la sagesse métaphysique[3], qui, étant au sommet naturel de la spiritualité parmi les sciences, peut revenir sur les principes de celles-ci et sur les siens propres pour les justifier (sinon par une démonstration directe, — car c'est *apaedeusia, idest ineruditio*[4], de vouloir tout démontrer, — du moins par réduction à l'impossible) et accomplir ainsi ce replie-

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 41.

2. « Stultas quaestiones devita » Tit., III, 9 ; leçon 2 de saint THOMAS : « ... Item quando manifestum proponitur ut dubium, sc. quaecumque debet aliquis per se tenere in scientia. »

3. « Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit ; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputate, potest tamen solvere rationes ipsius. » Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I I, 8. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, p. 10[1].

4. Saint THOMAS, *in Metaph.*, lib. IV, lect. 6.

ment parfait sur soi-même qui est propre à l'esprit.

Œuvre ingrate en un sens et périlleuse (on l'a assez vu), comme tout ce qui est recensement et dénombrement, inventaire, évaluation réflexe, et qui va au rebours du mouvement direct de la nature, mais œuvre indispensable, car l'intelligence bien plus que la main doit contrôler ses outils, et l'instrument qu'elle est elle-même ; la sobriété et l'humilité de la vraie science y sont particulièrement de mise, et le respect de l'objet, qui est ici le mystère propre de la connaissance. C'est humblement, par l'impossibilité de leurs contradictoires, que les vérités fondamentales, en particulier la validité générale de la connaissance et des premiers principes, y sont confirmées ; viendra ensuite la tâche principale, où la recherche peut avancer et s'amenuiser sans fin : elle consiste d'une part à analyser et décrire — en en respectant l'intégrité — le contenu objectif de la connaissance en ses diverses phases[1] et le témoignage qu'elle rend d'elle-même, d'autre part à essayer de pénétrer métaphysiquement sa nature et ses causes, et de la faire, à proprement parler, se savoir elle-même ; après quoi l'on pourra procéder dans le détail des cas à la discrimination des valeurs gnoséologiques et au discernement de ce qui dans l'œuvre du savoir dépend du réel et dépend de l'activité constructive de notre esprit (ainsi le traité des noms divins dans la Somme est une critique de la connaissance théologique ; ainsi encore toute re-

1. C'est là ce qui demeurera sans doute, une fois décantée par le temps, et ramenée à des proportions plus modestes, de la méthode phénoménologique.

cherche de la vraie signification de la théorie physique est un essai de critique de la connaissance physico-mathématique), comme à la découverte des lois de cette topique transcendantale dont il est plusieurs fois question dans le présent ouvrage.

En tout cela l'esprit prendra une intelligence véritable de l'objet qu'il se propose, et il *jugera* de lui en vertu des nécessités intrinsèques propres au savoir : c'est bien proprement une critique de la connaissance qu'il aura instituée. Mais son travail restera toujours et essentiellement une prise de conscience, un pur repliement sur une autre activité qui est connaissance des choses, un travail purement réflexif ; que cette condition soit pleinement comprise, le principal risque est écarté : cette critique de la connaissance n'aura subi aucune contagion idéaliste. Il est essentiel en effet à tout idéalisme de mêler à une démarche de pure réflexivité un souci constructif, (si inavoué qu'il soit, si dissimulé sous des apparences de simple rigueur méthodique), — au moins le souci de faire dépendre de cette démarche comme préalable la constitution de la philosophie, sinon de faire consister la philosophie dans cette démarche elle-même. Dès qu'on se rend compte que le travail de la critique est purement et exclusivement réflexif, second (non seulement dans l'ordre du temps, mais en nature), et ne saurait dès lors se passer un seul instant de la connaissance du réel qu'en recourant à un procédé autophagique illusoire, on est immunisé contre le ferment cartésien.

Scio aliquid esse.

3. Si les remarques précédentes sont exactes, il faut dire qu'une critique thomiste de la connaissance se distinguera dès le principe, et à raison de sa manière même de procéder, de toute critique de type idéaliste, et cela avant tout par les trois points suivants :

1° Ce n'est à aucun titre le pur *cogito* fermé sur soi qui lui fournira son point de départ. La critique, œuvre philosophique, implique une prise de conscience de l'esprit revenant philosophiquement sur son œuvre préalable de connaissance ; et c'est, non pas la prise de conscience de fait et chronologiquement première, (à quel moment de l'expérience infantile faudrait-il du reste remonter ?) c'est la *prise de conscience* vérifiée comme *en droit et logiquement première* par le philosophe dénudant les plus simples racines de la connaissance qui constituera son point de départ. Comment le déterminer exactement ? A notre avis trois apports primordiaux, qui s'impliquent réciproquement, sont enveloppés dans cette fondamentale prise de conscience et s'imposent à l'analyse du philosophe : l'évidence irrécusable du principe d'identité, fait premier auquel conduit la résolution des connaissances déjà acquises[1] et où

1. « Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, vel e converso, nisi per mutationem naturae. » Saint THOMAS, *Sum. contra Gent.*, IV, 95.

Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, pp. 12-23. « Cette

nous trouvons la toute première (de droit) connexion vécue de l'esprit avec les choses ; la véracité générale de nos pouvoirs de connaître, qui est comme le premier témoignage encore très indéterminé que l'intelligence se rend à elle-même ; la notion de vérité, dont l'élucidation constitue pour la critique le premier problème à résoudre. Si donc on voulait formuler après coup l'expérience qui sert de point de départ à la critique, il faudrait dire, non pas : *je pense,* mais : *j'ai conscience de connaître, — j'ai conscience de connaître au moins une chose, que ce qui est, est.*

Le *Cogito ergo sum* est ambigu : il se donne à la fois comme point de départ de la philosophie tout

---

évidence primordiale appartient à la *première appréhension intellectuelle* de l'être ou du réel et au *jugement nécessaire et universel* qui la suit immédiatement ; ces actes directs sont nécessairement antérieurs à la réflexion qui se fait sur eux-mêmes. Puis cette évidence première et indestructible se confirme par la réflexion de l'intelligence sur son acte, sur la nature de son acte et sur sa nature à elle, dont elle voit la *finalité essentielle,* comme elle voit la finalité de l'œil ou de l'oreille. Par là même l'intelligence voit que l'idée d'être, imprimée en elle et ensuite exprimée par elle, est aussi essentiellement relative à l'*être extramental,* soit actuel, soit possible, tout différent de l'*être de raison...* » (*Ibid.*, p. 17.)

« Il n'est pas vrai que nous ayons d'abord conscience de nos certitudes comme d'états « purement subjectifs », d'où nous conclurions ensuite (personne n'a jamais pu expliquer de quel droit) à une réalité distincte de la connaissance, à une vérité « objective ». Non, *l'évidence immédiate nous donne l'objet;* si elle ne nous le donnait pas, aucune réflexion sur elle, — c'est trop évident, — ne le découvrirait parmi ses acquisitions. » J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance,* p. 444.

« Le réel est donné d'emblée, en face de l'activité connaissante. » L. NOEL, art. cité, p. 446.

entière et comme point de départ de la critique. Si nous cherchions une formule également ambiguë, qui puisse valoir pour ces deux fins, nous pourrions dire : « *scio aliquid esse* (seu esse posse) », mais il faudrait aussitôt résoudre cet énoncé en les deux significations qu'il enveloppe et qui doivent être différenciées, car l'une concerne la connaissance directe et le mouvement premier de l'esprit, l'autre la connaissance réflexe et le mouvement second de l'esprit. Quand je dis : « je sais que quelque chose est (ou peut être) », je puis avoir pour intention d'affirmer simplement que *quelque chose est* (ou peut être), *aliquid est,* mon énoncé concerne en ce cas le mouvement premier de l'esprit, et il se rapporte alors au *point de départ de la philosophie tout entière ;* l'expérience concrète qu'il traduit enveloppe d'ailleurs toute la complexité de mes activités cognitives, car mon intelligence y saisit l'être intelligible, auquel elle se porte directement, et qui perçu par elle en tant même que possible enveloppant des exigences éternelles fait l'objet de sa toute première certitude purement intellectuelle (principe d'identité), mais elle le saisit en revenant de fait sur quelque singulier livré par les sens et d'où elle l'a fait surgir [1], et en revenant aussi, bien que d'une manière tout implicite et par le seul fait du jugement, sur son acte même de connaître et son rapport à la chose, et sur moi qui connais, et dont l'existence en acte — la plus indubitable pour moi de toutes les existences en acte — m'est ainsi connue — mais comme en germe (*in*

1. Cf. plus loin, p. 178 note 1.

actu primo) et non encore effectivement — chaque fois que je connais[1].

Si je dis après cela : « je sais que quelque chose est (ou peut être) » en ayant pris explicitement conscience de ce qui n'était qu'enveloppé dans la connaissance directe, et en ayant l'intention d'affirmer que *je connais* que quelque chose est ou peut être, *ego cognosco* aliquid esse, mon énoncé concerne alors le mouvement second de l'esprit, et se rapporte au point de départ de la *critique.*

On voit quelle est la position que nous défendons. Parce que l'intelligence se porte d'abord, non à elle-même ni à *moi*, mais à *l'être*, la toute première évidence (je dis première dans l'ordre de nature, je ne parle pas de l'ordre chronologique, où souvent ce qui est premier en soi n'est qu'implicite), l'évidence *première de soi* pour l'intelligence est celle du principe d'identité, « découvert » dans l'appréhension intellectuelle de l'être ou du réel.

Nous avons dit que le réel en question n'est pas nécessairement d'ordre actuel (existentiel), bien que ce soit comme incarné dans l'exemple de quelque existence sensible que l'intelligence saisit d'abord le principe d'identité. De soi ce principe porte sur toute l'étendue de l'être et avant tout sur l'ordre des essences, sur le *réel possible*[2]. Mais en même temps nous avons dit que dans l'ordre intelligible lui-même une certaine *réalité actuelle* est donnée à l'intelligence en ce premier acte de perception

1. Cf. plus loin, p. 172 note 1 ; p. 199 note 1 ; et Annexe V, § 2.

2. Voy. plus loin, pp. 178-179 et 198-199.

et de jugement, cette fois du côté du sujet, c'est l'existence du sujet pensant lui-même, pourtant n'est donnée là que d'une manière implicite et préconsciente et en acte initial[1], et non pas encore comme objet de connaissance expresse.

Ainsi l'intelligence embrasse là tout à la fois, dans sa sphère propre, — du réel possible : l'objet (« tout être... ») posé devant l'esprit et atteint par lui, et signifié dans l'énoncé du principe d'identité[2], — et du réel actuel : la réalité du sujet pensant non encore atteinte en acte ultime *(in actu secundo)*. *L'être intelligible* et le *moi* lui sont donnés ensemble et du premier coup, mais *l'être* au premier plan et sur le devant de la scène, le *moi* à l'arrière-plan et comme dans la coulisse. C'est seulement avec le mouvement second de l'esprit, dans l'intuition réflexe qui sert de point de départ à la critique, qu'il passe lui-même au premier plan.

2° Une authentique critique de la connaissance n'implique non plus aucun moment de doute réel

1. Sur la distinction de l'acte initial *(actus primus)* et de l'acte terminal *(actus secundus seu ultimus)* dans l'ordre de la connaissance, voyez plus loin p. 227. — Quand l'objet d'intellection est une chose autre que moi, il est connu (directement) en acte initial du fait de l'actuation de l'intellect par la *species impressa*, et en acte terminal (c'est-à-dire connu purement et simplement) par l'acte d'intellection lui-même et dans la *species expressa* ou verbe mental. Quand c'est l'acte de l'intelligence ou l'intelligence elle-même, ou l'existence du moi, il est connu (réflexivement) en acte initial du fait même que l'intellect est en acte direct de connaissance d'une chose, et par là même intelligible en acte à soi-même, et il est connu en acte terminal (effectivement connu) par l'acte d'intellection réflexe et dans un concept réflexe. Cf. plus loin p. 172, note 1 ; p. 233, note 2, et Annexe V, § 2.

2. « Tout être est ce qu'il est. »

universel[1]. Un tel moment enveloppe en effet *in actu exercito* la négation de ce dont on prétend ne rien savoir encore (je veux dire de l'ordination essentielle de l'intelligence à l'être) et c'est là un cercle vicieux[2]. Comme nous l'indiquions

1. « En fait, l'évidence nous prend à la gorge sans nous laisser le loisir de nous défendre ; elle nous saute aux yeux, non pas comme une force aveugle, mais comme une lumière irrésistible. Dès que l'esprit s'avise de réfléchir, il subit ce choc ; pas un instant ne lui est accordé pour délibérer, sa réflexion tombe, de prime saut, sur des évidences qu'elle ne peut discuter, qu'elle n'a pas à « justifier », mais seulement à constater et à enregistrer. Il n'y a, et il ne peut y avoir, au début de la critique de la connaissance, aucun temps d'arrêt, aucun stade d'incertitude, d'abstention, d'ignorance, de doute réel. » J. DE TONQUÉDEC, *op cit.*, p. 444.

« C'est ce que Descartes, fondateur de l'idéalisme moderne, n'a pas vu, lorsqu'il a écrit que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu faire des cercles carrés et des montagnes sans vallées. Descartes n'a pas compris qu'il commettait là dans l'ordre philosophique une faute irrémissible aussi grave que celle qui s'appelle dans l'ordre spirituel le péché contre le Saint-Esprit, ou contre la lumière libératrice. Dès l'aube de notre vie intellectuelle, nous avons cette absolue certitude, que ni Dieu, s'il existe et si puissant soit-il, ni aucun malin génie, si pervers et rusé qu'on le suppose, ne peuvent faire un cercle carré, car cela n'est pas seulement *inconcevable pour nous*, mais c'est *réellement impossible en soi.* » R. GARRIGOU-LAGRANCE, art. cité, p. 14.

2. Et ce n'est pas le seul. « On ne peut mettre en doute, de façon réfléchie, la valeur de toute certitude, sans se référer, de façon expresse, à un idéal absolu et incontestable de certitude, à une notion, déjà acquise et tenue pour assurée, de la certitude, à un principe rigoureux qui commandera toute la discussion subséquente : savoir, que la certitude valable, scientifique, — celle qui a pour corrélatif la vérité objective, — porte tels caractères, requiert telles conditions. Voilà, au moins, qui n'est aucunement douteux pour la réflexion ! Voilà une *certitude réfléchie, et même philosophique*, bien reconnaissable, que l'on est obligé de soustraire au doute universel. Or elle implique tous les éléments de la philosophie critique : notions de la vérité,

ailleurs[1], l'*universalis dubitatio de veritate* dont parle saint Thomas après Aristote[2], cette mise en question, cette aporie universelle qui est le privilège de la métaphysique, ce *videtur quod non* par où commence toute recherche scientifique et qui ici ne s'arrête à rien, n'est en aucune manière un doute vécu ou *exercé*, — et n'est pas non plus l'ἐποχή phénoménologique[3], — c'est une ἐποχή non pas vécue mais *signifiée* comme hypothèse à examiner, un doute conçu ou *représenté*, (et à ce titre beaucoup plus rigoureux et beaucoup plus sincère que le doute cartésien, car il ne comporte aucune feinte, aucun forçage arbitraire provenant de la volonté, aucun pseudo-drame) ; et le terme auquel l'esprit parvient à la suite de cette problé-

de la réalité, de l'objectivité, etc. ; la philosophie critique a donc commencé avant le commencement qu'on lui assigne. (Cf. DU ROUSSAUX, *Le Néo-dogmatisme,* Revue néo-scolastique, nov. 1911, pp. 555, 556.)

« Il est parfaitement légitime de faire l'inventaire et la révision critique des connaissances humaines. C'est cela même que nous avons tenté au cours du présent ouvrage. Mais dans cette entreprise il n'y a pas de place pour le doute universel. « La spoliation « de la pensée jusqu'à la nue puissance qui ne sait rien de rien « est impossible, même la durée d'un éclair... Tout essai de « doute universel est un acte mort-né, tué dans son germe, « c'est un néant de réalité et de possibilité. La question pré- « judicielle est donc une interrogation oiseuse ; elle se résout en « se posant. » (DU ROUSSAUX, *ibid.*, p. 557.) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, pp. 446-447.

1. *Réflexions sur l'Intelligence,* p. 42.

2. ARISTOTE, *Metaph.*, B, c. 1, (de saint Thomas, lib. III, lect. 1). J. DE TONQUÉDEC a montré le vrai sens de cette expression dans les premières pages (pp. 436-441) de la conclusion de son livre sur *la Critique de la Connaissance.*

3. Sur cette ἐποχή voyez plus loin pp. 197-198 et suiv.

matisation universelle est précisément la conscience claire et réfléchie, et de l'impossibilité absolue de réaliser un doute universel (ou une « mise entre parenthèses » universelle de toute certitude sur l'être des choses), et de la connaissance qu'il possédait déjà, inviscérée dans l'exercice de son activité foncière, informulée mais dès le début présente, de son ordination essentielle à la saisie des choses : car en tout jugement l'intelligence se connaît tacitement et virtuellement elle-même, *in cujus natura est ut rebus conformetur* [1] ; le réalisme est vécu par l'intelligence avant d'être reconnu par elle.

3° Enfin une authentique critique de la connaissance, comprenant qu'il est absurde de prétendre faire d'un retour sur ses pas le premier pas d'une course, ne se donne pas pour une condition préalable de la philosophie [2]. La conception que cartésiens et néo-cartésiens se font du « radicalisme philosophique » [3] apparaît à ce point de vue comme le type même de la présomption en matière de savoir humain. La critique de la connaissance suppose avant soi un long effort de savoir, — de connaissance non seulement spontanée mais scientifique, — non seulement scientifique (au sens moderne du mot science) mais philosophique et psychologique, logique et mé-

1. Saint THOMAS, *De Veritate*, I, 9 ; cf. plus loin p. 172, note 1.

2. « Ce qu'il faut faire, c'est donc se libérer d'abord de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie. » (É. GILSON, art. cité, p. 754.) Nous sommes pleinement d'accord là-dessus avec É. GILSON.

3. Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Première Méditation.

taphysique[1]. Elle fait elle-même partie du savoir métaphysique, suprême sagesse d'ordre naturel. Et si pour l'ordonnance extérieure et visible d'un traité écrit (où l'on doit faire, hélas, *comme si* le savoir était achevé et déjà fait), il convient de placer la critique en tête de la métaphysique, comme une sorte d'introduction apologétique, — en réalité critique, ontologie et théologie naturelle croissent ensemble, plus étroitement connexes encore que les vertus morales, puisqu'elles intègrent un seul et même habitus spécifique. « Ce qu'il faut, c'est qu'au lieu d'être une condition de l'ontologie, l'épistémologie croisse en elle et avec elle, étant à la fois explicatrice et expliquée, la soutenant et soutenue par elle, comme se soutiennent mutuellement les parties d'une philosophie vraie[2]. » La critique de la connaissance ou l'épistémologie n'existe pas en tant que discipline distincte de la métaphysique. Lui donner

1. « Selon la vraie pensée d'Aristote et de saint Thomas, la critique de la connaissance ne doit venir au début de la métaphysique (ou, si l'on veut, à la fin par manière de réflexion) qu'après la Philosophie naturelle et après la Psychologie. Car pour faire la critique de la valeur de la connaissance, il faut d'abord savoir psychologiquement ce qu'elle est, il faut savoir distinguer l'objet formel de l'intelligence (l'être et les raisons d'être des choses) de l'objet formel des sens (les phénomènes sensibles). » R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, p. 11, note ; cf. *Revue Thomiste*, janv. 1924, pp. 18-25, *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques*.

L. NOEL (*Notes d'épistémologie thomiste*, p. 126 note) donne son adhésion à cette thèse, en faisant remarquer, ce qui est très exact, que la critique sert à son tour au progrès des sciences philosophiques. Là comme dans toute croissance organique, *causae ad invicem sunt causae*.

2. É. GILSON, *op. cit.*, p. 755.

une existence à part, c'est poser un troisième terme entre le réalisme et l'idéalisme, entre le oui et le non, ce qui est toute la prétention des modernes avec leur impensable notion de pur « phénomène »[1], qui vide de l'être le concept même de l'être, le plus général de tous nos concepts.

C'est ainsi que dès la position même du problème et dès le premier départ, une critique thomiste de la connaissance se distingue de toute pseudo-critique idéaliste[2].

4. M. Gilson estimera-t-il après ces explications

1. Il y a une notion parfaitement légitime du phénomène, mais qui ne *sépare* pas celui-ci de la « chose en soi ». Il est ce qui apparaît sensiblement de la chose existant pour soi.

2. Elle doit encore, pour pouvoir à bon droit se dire thomiste, maintenir que ce qui est « premièrement connu par l'intelligence humaine » est l'être des choses sensibles, objet propre de notre intellect, et qu'il y a là une première appréhension intellectuelle qu'on peut appeler une « vue » (cf. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ?* Philosophia Perennis, t. II, p. 730) ou une « perception » ou une « intuition abstractive » (Cf. nos *Réflexions sur l'Intelligence*, Annexe II, et notre *Philosophie Bergsonienne*, p. 154, note 2, et L. NOEL, *op. cit.*, pp. 154-155), le mot importe peu, l'essentiel est de reconnaître que l'objet est atteint immédiatement (voir plus loin § 26, et Annexe I, § 4, VIII) et que notre intelligence ne « conçoit » pas seulement l'être comme quelques néo-scolastiques (Zamboni par exemple) l'ont prétendu, mais en le concevant le « perçoit » ; elle doit maintenir aussi que la *species intelligibilis (impressa* et *expressa)* est *quo* et non pas *quod* (cf. § 24 et Annexe I) ; et que le connaissant devient l'autre en tant qu'autre, aussi bien en acte initial ou « premier » (par la *species impressa*), qu'en acte terminal ou « second » (par l'action cognitive elle-même). Si l'on ne maintient pas tous ces points, la critique de la connaissance que l'on construira aura brisé avec les principes d'Aristote et de saint Thomas.

que ses objections contre la possibilité d'une *critique* thomiste de la connaissance n'étaient pas irréductibles, et que la notion d'un réalisme *critique* n'est pas contradictoire comme celle d'un cercle carré [1] ?

On voit en tout cas pour quelles raisons nous pensons non seulement que le réalisme thomiste n'est pas un réalisme naïf [2] (si du moins par naïveté on entend absence de scrupule scientifique et de souci de vérification ; car naïveté peut signifier aussi naturalité de la démarche, reconnaissance du primat de la nature sur la réflexion), et qu'il est un réalisme

1. É. GILSON, *art. cité*, p. 751. — A vrai dire c'est la conception que certains néo-scolastiques se font du réalisme qu'Étienne Gilson a eue en vue, mais nous pensons que si ses objections portent à plein contre des positions comme celles de Jeannière (qu'il ne nomme point) ou de S. Picard, ou encore (cf. notamment les remarques de la p. 750-751) contre celles des phénoménologues, son désaccord avec L. Noël concerne moins la doctrine que la méthode ; et peut-être Mgr Noël lui-même accorderait-il que le rôle assigné au cogito dans ses *Notes d'Épistémologie thomiste* (particulièrement p. 88) est en somme secondaire par rapport à l'essentiel de sa pensée. C'est bien plutôt dans les critiques très fermes qu'il dirige contre Picard (*op. cit.*, p. 128 et suivantes) et contre Zamboni (p. 133 et suivantes) qu'il faut chercher celle-ci. Nous nous plaisons à remarquer ici que sur le fond des choses, par exemple sur des points aussi importants que l'*immédiateté* de la perception intellectuelle et les points que nous signalons plus haut, p. 155 note 2, on constate un accord essentiel entre des auteurs comme le regretté Père Geny, R. Garrigou-Lagrange, J. de Tonquédec, E. Peillaube, L. Noël, A. Masnovo, M. Cordovani, R. Kremer, É. Gilson, les différences qui subsistent entre eux étant de l'ordre de ces divergences qui brochant sur un accord de pensée fondamental, attestent la possibilité d'un travail collectif faisant positivement avancer les questions philosophiques.

2. Voir aussi sur ce point les justes observations de L. NOEL, *op. cit.*, p. 93 et suivantes.

« conscient, réfléchi et voulu », « méthodique »[1], mais encore qu'il est vraiment et proprement un réalisme critique, et même la seule doctrine gnoséologique qui mérite pleinement ce nom.

Ces remarques sur la notion de réalisme critique n'étaient qu'un avant-propos. Il nous faut maintenant toucher à quelques-unes des questions centrales de la critique elle-même. Pour essayer de se faire une juste idée de la philosophie spéculative, et des deux degrés de savoir typiquement distincts qu'elle comporte : philosophie de la nature et métaphysique, il est nécessaire en effet de passer d'abord par la noétique, et d'établir un certain nombre de positions concernant le problème beaucoup plus général de la relation entre la pensée et le réel. Nous commencerons donc par esquisser la solution qu'il convient, croyons-nous, d'apporter à ce problème d'après les principes du réalisme critique de Thomas d'Aquin. Cet exposé aura peut-être chance de rendre plus facile une confrontation de la pensée thomiste soit avec les diverses tendances qu'on a groupées en Angleterre et en Amérique sous le nom de néo-réalisme, soit avec celles auxquelles on a donné en Allemagne le nom de philosophie phénoménologique. Tendances qui sont pour nous d'un très grand intérêt, et dont nous estimons très haut la valeur de stimulation intellectuelle, mais qui semblent peut-être un peu trop commandées par le besoin de réagir contre des préjugés régnants, et surtout un peu trop abondantes ici en gratuité apriorique, et là

1. É. Gilson, *art. cité*, p. 752.

un peu trop indifférentes aux approfondissements métaphysiques. Ce que nous aurons occasion de dire à leur sujet ne sera du reste qu'indications et suggestions proposées en passant, notre dessein n'étant pas d'instituer un examen de ces tendances, mais bien de traiter de ces degrés du savoir que sont la philosophie de la nature et la métaphysique, et de fixer préalablement les positions gnoséologiques prérequises à ce dessein.

II

Réalisme et sens commun.

5, Dans les temps modernes, qui souffrent tellement de la division de l'esprit contre lui-même, et où le sens commun a reçu tant d'affronts, une philosophie réaliste commence ordinairement par une tentative pour réhabiliter en quelque façon le sens commun et renouer avec lui. C'est là une préoccupation excellente, parce qu'elle apprend au philosophe une certaine humilité, parce qu'elle le remet dans la ligne de la nature, et parce qu'elle tend à rétablir l'unité intellectuelle au niveau le plus foncièrement et modestement humain, je veux dire au point où la pensée de l'homme dans la rue s'articule avec celle du philosophe. Mais c'est là aussi une préoccupation dangereuse, parce que le sens commun n'est pas quelque chose d'homogène, et parce qu'une bonne partie du progrès scientifique, surtout du progrès scientifique moderne, s'est faite à vrai dire contre lui.

Si l'on se donne du sens commun une notion pure, si l'on entend par sens commun l'intelligence des vérités connues de soi et des principes de la raison *(habitus principiorum)*, et la métaphysique encore informe, mais riche de quelques certitudes absolument fondamentales pour la vie humaine, que la raison aidée de l'expérience tire de ces principes, alors, pour les thomistes, il faut dire qu'il y a solidarité entre le sens commun et la philosophie, et en même temps distinction très nette, parce que la philosophie est un savoir où les certitudes fondamentales du sens commun se retrouvent, mais formées par la raison critique et à l'état scientifique, et qui prolongera sans fin ces certitudes par de nouvelles découvertes et de nouvelles démonstrations, et qui s'appuie tout entier non pas sur l'autorité du sens commun et de ses croyances, mais sur l'évidence nécessitante des principes dont l'intelligence a l'intuition[1]. La position de saint Thomas, tout en maintenant avec beaucoup de force et avec un grand respect la cohérence entre sens commun et philosophie, est ici fort différente de celle de Reid, et beaucoup plus critique.

Naïveté et crainte superstitieuse d'être naïf sont du reste, notons-le par parenthèse, les deux ennemis d'une saine critique. La philosophie, en tant qu'elle est sagesse, doit vérifier ses organes et ses instruments à mesure qu'elle avance, et ne rien recevoir de la nature ou de la culture sans l'examiner et le

1. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun, La Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Desclée De Brouwer, et Cie, 3e édition.

juger elle-même. Mais prétendre « se justifier dès l'origine »[1], et ne rien recevoir de la nature, et faire consister la traversée du monde dans le fait de se vérifier, l'enferme dans un pur artificialisme qui est bien la pire des naïvetés, celle du professeur. Il est ainsi des philosophes qui s'appliquent de telle sorte à « mettre fin à toute naïveté » qu'on se demande comment ils ont pu naître ; aussi bien naîtront-ils difficilement à la sagesse (et donc à la critique). Ajoutons qu'à tout prendre la naïveté naïve vaut mieux que la naïveté anti-naïve : elle suit les lignes de la nature, et elle est guérissable. De fait, au cours de l'histoire de la pensée, c'est la naïveté qui par réflexion sur soi devient peu à peu critique. Et un tel progrès critique est destiné à durer sans

1. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 2. — Il y a une sorte de crédulité singulièrement naïve à l'égard des possibilités de la philosophie, à penser que celle-ci doit se constituer dès l'abord par une « radicale » prise de conscience de soi-même (*ibid.*, p. 131) et s'édifier progressivement sur la « base fondamentale » d'une « pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même » (*ibid.*, p. 134). L'esprit humain n'achèvera jamais la prise de conscience de soi. Et surtout la conscience de soi présuppose un soi, et cela vaut à tous les degrés du savoir : au degré suprême du savoir (métaphysique) comme aux degrés inférieurs (sciences particulières) il y a un retour sur soi-même, une critique (ici partielle et limitée, là universelle et radicale) présupposant un savoir direct ; si la philosophie doit effectivement faire prendre à l'esprit humain une conscience de soi de plus en plus profonde, c'est à condition de s'être d'abord constituée elle-même et édifiée progressivement, je dis comme connaissance de l'être, permettant ainsi à la pensée de mieux prendre conscience de soi (par un processus réflexif qui, de fait, par suite de la déviation idéaliste, s'est depuis deux siècles montré surtout corrosif et destructeur à l'égard de cette même connaissance de l'être sur laquelle il revenait).

fin. Un Socrate, un Platon, un Aristote, un Augustin, n'ont nullement ignoré le problème critique ; le IVe livre (γ) de la *Métaphysique* est prégnant d'une critique avant la lettre [1] ; il y a plus de profondeur critique chez Albert le Grand, saint Thomas ou Cajetan que chez Kant. Cependant ils n'ont pas songé à dresser en un corps de doctrine spécial la partie réflexive et critique de la métaphysique, laissant ainsi comme en friche de vastes régions du savoir ; et l'on doit dire que de leur temps, ainsi que nous le remarquions plus haut, l'état de la philosophie comportait un dégagement beaucoup moins explicite et beaucoup moins parfait des problèmes critiques et de la technique qui leur correspond ; il appartient aux thomistes de l'âge moderne, de « l'âge réflexe », de porter cette technique à un degré plus digne de la pensée de leur maître. L'appareillage de microscopie qu'il convient d'appliquer à l'examen des notions premières et des premiers principes devra d'ailleurs se perfectionner toujours ; ce n'est pas une fois pour toutes qu'on pourra en finir avec toute « naïveté » précritique. La connaissance précède la réflexion comme la nature précède la connaissance. Pas plus que la connaissance de la nature, la réflexion critique ne cessera de grandir.

6. Mais nous avons dit que le sens commun n'est pas quelque chose d'homogène. En effet il n'y a pas seulement en lui le contenu intellectuel dont nous

1. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance*, Rev. de phil., janv.-fév. et mars-avril 1931, p. 10 du tiré à part ; *Le Sens Commun*, Ie Partie.

venons de parler, il y a aussi toute une imagerie, d'après laquelle par exemple le soleil tourne autour de la terre, le haut et le bas sont des déterminations absolues de l'espace, nos antipodes ont la tête en bas, etc. Une discrimination entre les valeurs intellectuelles du sens commun et son imagerie est absolument nécessaire ; et c'est à condition de se délivrer de cette imagerie que science et philosophie peuvent avancer.

Enfin, s'il faut en croire un des adages fondamentaux que saint Thomas ne se lasse pas de répéter, l'intelligence humaine est au degré infime dans l'échelle des esprits. En raison de quoi le mot « naturel » a, en ce qui concerne l'homme, deux sens tout opposés. Le sens commun, en tant qu'il est « naturel », c'est-à-dire conforme aux inclinations essentielles de notre intelligence, est naturellement droit, et agile et intuitif, il va vers l'être et vers Dieu par une sorte de phototropisme spirituel ; et en ce sens-là la philosophie doit le continuer. Au contraire, en tant que le mot « naturel » est pris en un second sens tout différent, et signifie « exposé aux périls ordinaires qui menacent notre intelligence », le sens commun a une certaine propension naturelle à la bêtise, au matérialisme, à l'incompréhension de ce qui est vivant et spirituel ; et en ce sens-là la philosophie doit constamment le redresser.

On comprend ainsi que l'histoire de la pensée, en tant du moins qu'elle est progressive, soit faite d'une série de scandales pour le sens commun, dont chacun est suivi d'une réintégration plus haute et d'une reconquête, d'une victoire du sens commun.

Chacun de nos pas sur la terre est lui-même une ébauche de chute suivie d'un redressement.

La vérité.

7. L'un des premiers scandales pour le sens commun concerne le rapport entre les choses et la pensée, et la notion même de vérité, « Ce que je pense, c'est ce qui est », pense le sens commun (et il n'a pas tort), mais tout aussitôt il matérialise cette affirmation, il l'écrase dans une représentation facile, et s'imagine que la pensée est comme une copie ou un décalque matériel de la chose, qui coïncide de toutes manières avec celle-ci, en telle sorte que toutes les conditions de l'une sont les conditions de l'autre.

La réflexion ne tarde pas à provoquer quelques désillusions amères. Si la pensée ou la connaissance était une copie ou un décalque de la chose, si toutes les conditions de l'une étaient les conditions de l'autre, comment l'erreur serait-elle possible ? Il serait absurde de concevoir l'erreur comme un décalque de ce qui n'est pas. Et comment pourrions-nous connaître par une pensée multiple, par exemple par l'idée d'« être vivant » jointe à l'idée « capable de sensation » et à l'idée « capable d'intelligence », une chose une en elle-même comme ce que nous appelons « l'homme » ? Et comment pourrions-nous connaître par des idées universelles une chose qui dans son existence propre est singulière, par les théorèmes sur le rectangle les propriétés géométriques de cette table ? Et comment pourrions-nous regarder ce

liseron ou cette pomme sans participer nous-mêmes par notre sensation à leur existence végétale ?

Nous voilà contraints d'opérer une certaine disjonction entre la chose et la pensée, de reconnaître que les conditions de l'une ne sont pas les conditions de l'autre. La manière dont les choses sont dans notre pensée, pour être connues, n'est pas la même que la manière dont elles sont en elles-mêmes. (Qu'il y ait ainsi un *dedans* de la pensée, constituant un univers à part, bien qu'ouvert sur les choses, l'esprit s'en aperçoit dès qu'il réfléchit sur lui-même. Il importe souverainement d'être en garde contre une réduction des choses de la pensée à l'imagination spatiale [1], mais il serait vain de vouloir s'affranchir des conditions du langage humain ; les expressions « dans la pensée », « hors de la pensée », n'ont pas plus de signification spatiale que le mot esprit, qui signifiait primitivement souffle, ou le mot Dieu, qui signifiait primitivement lumière. Tout de même que lorsqu'on parle des créatures qui existent « hors de Dieu », la spatialité est ici purement métaphorique. On veut seulement signifier que tantôt la chose existe — actuellement ou possiblement — pour elle-même dans l'univers que nous voyons, et plus généralement dans l'ordre de la simple position ou effectuation existentielle, et que tantôt elle

1. L. Noel fait remarquer avec raison, à ce sujet, que la formule idéaliste « un au-delà de la pensée est impensable » ne relève à vrai dire que d'une telle imagination, ou signifie simplement que la pensée ne peut atteindre un terme sans qu'il soit par le fait même, de quelque façon, pensé, « truisme assez inutile ». (*Notes d'épist. thom.*, p. 92 ; cf. pp. 33-34, 73-76.) Voir aussi plus loin p. 182 note 1.

existe non pour elle-même ni dans cet univers ni dans l'espace, ni dans l'ordre de la simple *positio extra nihil*, mais sous des conditions tout autres qui sont celles de la pensée, et comme principe ou terme de l'acte de pensée ; en ce cas on dit alors : elle existe dans la pensée[1]. Tirer argument du sens spatial et matériel métaphoriquement évoqué par ce « dans » et par le « hors de » qui lui correspond, est le sophisme banal de l'idéalisme. Mais s'interdire, sous prétexte que la conscience n'est ni un cercle ni une cassette, d'employer les expressions « dans la conscience » et

1. Cf. saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 59, 2 ; I-II, 86, 1, ad 2 ; *Sum. contra Gent.*, IV, 11 (onze), § 3 ; *in* IV. *Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2.

Si l'on prend au contraire le mot *dans* au sens, je ne dis pas spatial, mais même seulement entitatif d'inhérence en un sujet, alors saint Thomas nous avertit que la connaissance, considérée non pas comme *accident* du connaissant (condition d'ordre entitatif impliquée par toute connaissance créée), mais comme *relation* au connu et dans la pure ligne du connaître, n'est pas dans l'âme comme dans un sujet, en ce sens *entitatif* du mot « dans » (parce qu'elle est en dehors de tout l'ordre de l'entitatif). « Secundum quod comparatur ad cognoscentem, [notitia...] inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti [...]. Secundum quod comparatur ad cognoscibile, [...] sic non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quos inest. [...] Et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subjecto ; et secundum hanc comparationem excedit mentem inquantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. [...] Et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, inquantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens. » (*Quodlib.* VII, a. 4.) — Ce qui n'empêche pas que les choses connues sont dans l'âme au sens non pas entitatif mais *intentionnel* indiqué dans le texte.

« hors de la conscience »[1], serait récuser dès le départ l'intériorité à soi-même qui est le propre de l'esprit, et se condamner à décrire la connaissance abstraction faite de l'esprit, en d'autres termes s'interdire toute espèce de pénétration de ce qu'est la connaissance. Cette remarque faite une fois pour toutes, nous poursuivrons notre propos sans nous laisser arrêter par les mots, et sans craindre d'employer des formes de langage qui, comme tous les vocables métaphysiques, ne connotent la spatialité que métaphoriquement.)

Il y a pour les choses deux *esse* différents, deux plans d'existence : l'existence propre dont elles jouissent pour se tenir elles-mêmes hors du néant, et l'existence qui leur survient dans l'appréhension de l'âme, pour être connues. Pour pouvoir entrer dans le sens de la vue, le liseron et la pomme laissent à la porte leur matière propre où ils subsistent ; pour pouvoir entrer dans l'intelligence et dans le raison-

1. Cf. Georges GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 47 (à propos d'Edmund Husserl.) — Ce qui est très vrai dans les observations de Husserl, c'est que l'objet n'est *comme tel* ni dans l'esprit ni hors de l'esprit. Mais c'est précisément pour ce motif qu'il peut exister *et* dans l'esprit *et* hors de l'esprit. Aussi bien Husserl lui-même ne peut-il pas s'exprimer sans dire à chaque instant que l'objet ou *cogitatum* est « immanent à la conscience » (*Méditations cartésiennes*, Paris, A. Colin, 1931, p. 36), constitué « à l'intérieur de l'*ego* » (p. 71), qu'il existe « en nous, en moi » (p. 73), « en moi-même, *ego* méditant » (p. 111), etc., etc. Remarquons en outre que si la spatialité métaphoriquement connotée par toutes les racines de nos vocables humains ne constitue pas une tare rédhibitoire quand on dit « *dans* la pensée », il est clair qu'elle n'est pas non plus par elle-même une tare rédhibitoire lorsqu'on dit, corrélativement, « *hors de* la pensée ».

nement, ils laissent à la porte leur individualité. Dans le monde intérieur de notre intelligence il y a une multitude de vues distinctes ou de concepts distincts pour des choses qui dans le monde de la nature existent indivisées, et qui mènent dans ce monde-ci une vie tout autre que dans ce monde-là. Ici le lion dévore l'antilope, là le lion reçoit par le moyen de la copule le prédicat carnivore. Et la possibilité de l'erreur provient simplement de la disparité du mode d'exister des choses en ces deux mondes. Tout cela signifie que la pensée n'est pas à la chose comme un décalque matériel coïncidant avec un modèle : il y a un abîme entre les conditions ou le mode de la pensée et les conditions ou le mode de la chose.

8. Mais cela signifie aussi qu'il y a entre la chose et la pensée, je dis la pensée en acte, une unité incomparablement plus profonde qu'entre un modèle et un décalque. Car si les choses étaient modifiées ou changées en quelque façon, je ne dis pas quant à leurs conditions d'existence, à leur *manière d'exister*, je dis quant à ce qui les constitue en propre, quant à *ce* qu'elles sont, par la sensation ou l'intellection, il n'y aurait plus de vérité ni de connaissance, et le théoricien de la connaissance ne pourrait même pas s'exprimer en remuant le doigt, car en pareil casil ne resterait que deux ressources également miposs-sibles : ou bien dire que la connaissance implique une relation à des choses mais qu'elle déforme ces choses, lesquelles par conséquent ne sont jamais connues ; ou bien dire que la connaissance n'implique

aucune relation à des choses, et qu'elle est un déploiement absolu de la pensée n'ayant que soi-même pour objet, position incompatible avec le fait de l'erreur et avec le fait des idées négatives, et qui apparaît au surplus comme *self-refuting*, puisqu'on ne peut affirmer que la connaissance elle-même est ceci ou cela qu'en la prenant pour une chose distincte de l'acte par lequel on la pense. On l'a fort bien montré en Angleterre et en Amérique [1], le principe d'après lequel toute relation devrait modifier ou altérer son terme est un pur postulat, dont la preuve n'a jamais été faite et incombe entièrement à l'idéalisme ; et tous les efforts démonstratifs de celui-ci se ramènent à déclarer qu'une chose ne peut pas être connue sans être connue, ce dont tout le monde se doutait un peu.

La relation de connaissance est précisément une relation *non déformante,* qui n'altère ni ne modifie son terme ; les scolastiques disaient que de l'âme qui connaît à la chose connue c'est une relation réelle (elle pose quelque chose de nouveau dans l'âme), mais que de la chose connue à l'âme qui connaît c'est une relation de raison, qui n'affecte et ne modifie en rien la chose connue. Que l'esprit fasse passer les choses à l'état d'immatérialité et d'universalité, qu'il divise les divers aspects qu'elles comportent, qu'il les manie et les manipule, les sépare, les unisse, les compare au dedans de lui, tout ce travail concerne leurs conditions d'existence

1. Cf. René KREMER, *Le néo-réalisme américain*, Alcan, 1920 ; *La Théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, Vrin, 1928.

en lui et les préparations *pour* connaître ; il ne constitue pas *le* connaître lui-même, et il laisse intact cela que la chose est. Dans ce grand usinage de la logique, il y a une substance secrète, mystérieuse et sainte qu'aucun traitement ne peut altérer, — l'*essence* ou nature, l'intimité ontologique de la chose rendue présente à l'esprit par l'idée. Cette distinction entre le mode d'exister de la chose et la chose elle-même ou sa nature est capitale dans la théorie de la connaissance. Et cette exigence, immanente à la connaissance, de laisser intacte et inaltérée la chose connue, pour autant qu'elle est connue, cette exigence est si grande qu'elle n'admet pas que dans l'acte de connaître la chose et la pensée fassent deux : car alors il y aurait une différence quelconque entre la pensée et la chose ; la chose, du fait qu'elle est pensée, ne serait pas purement ce qu'elle est. Dans l'acte de connaître, la chose (dans la mesure même où elle est connue) et la pensée ne sont pas seulement unies, elles sont strictement *un :* l'intelligence en acte, selon le mot d'Aristote, est l'intelligible en acte. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure que la notion de la connaissance comme copie ou comme décalque est tout à fait déficiente, non seulement du côté de la disparité entre les conditions de la pensée et les conditions de la chose, mais aussi du côté de l'unité entre la chose et la pensée.

9. On voit ainsi en quel sens il faut comprendre la définition de la vérité que saint Thomas a rendue classique : *adaequatio rei et intellectus*, adéquation ou

conformité entre l'intelligence et la chose[1]. Cette adéquation ou conformité n'a rien à voir avec une copie, ou un décalque matériel. Nos connaissances provenant originellement des sens, tous nos vocables, nous le rappelions tout à l'heure, sont tirés de la sphère du visible et du tangible : les mots adéquation et conformité ne font pas exception ; mais ce qu'ils désignent ici doit être pensé dans une purification absolue du visible et du tangible. Il s'agit d'une certaine correspondance[2] tout à fait unique en son genre entre la manière dont la pensée se prononce sur la chose et la pose dans l'existence en son acte intérieur de jugement, et la manière dont la chose existe : correspondance qui est une identité sous le rapport, non du mode d'exister dans la chose et dans l'esprit, mais de l'exister de la chose pris en sa pure

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 24 ; J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, pp. 225 et suiv. et 512[2]. — D'après les recherches du P. Muckle, cette célèbre définition de la vérité ne se trouverait pas chez Isaac Israeli, médecin et philosophe juif qui vécut en Égypte entre 845 et 940, et au *de Definitionibus* duquel saint Thomas l'attribuait. Transmise par un compilateur ou un autre, elle doit remonter assez haut et a été en tout cas préparée par Aristote.

Il va sans dire que cette adéquation ne doit s'entendre que par rapport à ce qui est formellement atteint de la chose, et n'implique aucunement que l'esprit s'égale à tout ce qu'est celle-ci. En comparaison de tout ce qu'il y a de richesse ontologique dans la moindre réalité, il faut dire que la connaissance humaine reste toujours inégale au réel (cf. plus haut p. 65, n. 2) ; non seulement elle n'est pas exhaustive, mais elle n'atteint le réel que par les moyens les plus humbles, et souvent les plus indirects et les plus précaires, étant la connaissance du plus faible des esprits.

2. « Secundum proportionalitatem », dit saint Thomas (in IV. *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 7).

valeur d'objet intelligible, et qui ici est effectué (ou effectuable) hors de l'esprit, là est vécu dans l'esprit par l'esprit comme effectué (ou effectuable) hors de l'esprit. Car le jugement est comme une imitation de l'acte créateur impuissante à créer, il porte le contenu de l'esprit à l'existence hors de l'esprit, non par création *ad extra*, mais par affirmation *ad intra*[1].

« La vérité, dit saint Thomas[2], est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il dit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas. » C'est dans

---

1. Sur la nature du jugement voir plus loin, § 13.

2. *S. c. Gent.*, I, 59 ; cf. *in Met.*, IV, l. 8, n. 651 ; *in Perih.*, I, l. 3, n. 7 ; l. 13, n. 12. — Il est remarquable que cette notion de la vérité, qui n'est que l'explicitation de ce que, dès sa première réflexion critique et sa première prise de conscience de soi, l'esprit s'aperçoit intuitivement qu'il vit, s'impose, de fait, même à ceux qui la récusent en théorie. Non seulement l'idéalisme vient dès le départ achopper contre le fait de l'erreur, qui est un pur scandale et une impossibilité dès lors que pour la pensée connaître c'est s'atteindre elle-même ou se poser ou s'engendrer elle-même, mais encore tous ceux qui, même lorsqu'ils prétendent transcender l'idéalisme ordinaire, continuent de récuser la « chose » posée pour soi hors de la pensée, n'usent en fait de l'idée de vérité qu'en reconstituant après coup et artificiellement un équivalent de *l'adaequatio rei et intellectus*, et qui en réalité présuppose nécessairement cette notion primordiale. C'est ainsi que dans le nouvel « idéalisme transcendantal » d'E. Husserl, — et il en va de même dans l'idéalisme tout différent de L. Brunschvicg, — le *vérifié* prend de fait la place du *vrai* (ce qui est vrai est ce qui est présenté par une « synthèse de confirmation vérifiante », *op. cit.*, p. 51 ; cf. pp. 76, 88, 106, 109) ; — comme si « vérifier » était autre chose que « reconnaître pour vrai », en sorte que définir la vérité par la vérification est un non-sens. Corrélativement Husserl tient, à l'instar de Descartes, l'évidence pour un caractère de l'objet de pensée *(cogitatum)* pris comme séparé de la chose, au lieu qu'elle provient de la chose elle-même *(ens intelligibile)* selon qu'elle est objectivée dans l'esprit comme objet de jugement.

l'être détenu par la chose et affirmé par l'esprit que s'établit cette conformité. Quand l'acte de l'esprit, en raison duquel les choses sont au dedans de lui référées à l'existence d'une certaine manière déterminée, s'accorde avec la manière dont les choses se comportent dans l'existence (actuelle ou possible), — plus particulièrement, quand l'identification opérée par l'esprit entre les deux termes d'une proposition correspond à une identité dans la chose, alors l'esprit est vrai[1]. Et qu'il en soit ou non ainsi, nous

1. C'est une thèse thomiste bien connue que l'intelligence ne possède la vérité, ne *dit* vrai ou faux, que dans le jugement. (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 68-69, 74-75.) On trouve un commentaire des textes où saint Thomas traite cette question, en particulier du texte classique du *de Veritate*, I, 9 — « *Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur* », — dans les *Notes d'épistémologie thomiste* de L. Noel (chap. v) et dans la *Critique de la Connaissance de* J. de Tonquédec (chap. vi). Cf. aussi M.-D. Roland-Gosselin, *Sur la théorie thomiste de la vérité*, Rev. des Sciences phil. et théol., avril 1921, et R. Garrigou-Lagrange, *art. cité*, p. 16.

Rappelons ou précisons ici certains points qui nous semblent spécialement importants. Être conforme au réel (« logiquement vrai ») c'est la « vérité ontologique » elle-même du sens et de l'intelligence en acte. Toute vraie connaissance est une connaissance vraie. La simple appréhension n'est vraie que de cette manière. Mais cette vérité n'est possédée comme telle que quand

n'avons en chaque cas d'autre moyen de le savoir que la résolution de notre pensée dans les assertions immédiates de l'expérience sensible et dans les pre-

---

elle est elle-même *connue*, et elle n'est connue que par le jugement par où l'esprit, donnant son assentiment à l'énoncé mental qu'il construit à cet effet, se prononce sur la chose et déclare qu'elle est ainsi, *ita est*. « Quando judicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea. » (*Sum. theol.*, I, 16, 2. Cf. *De Verit.*, 1, 3.)

Du seul fait que l'esprit se prononce ainsi sur ce qui est, il y a là une réflexion *in actu exercito* de l'esprit sur lui-même et sur sa propre conformité avec la chose (« super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam », *in Met.*, lib. VI. lect. 4. Cf. plus loin, p. 189, note 1). Cette réflexion n'est pas encore la réflexion logique ou critique (cf. FERRARIENSIS, *in C. G.*, I, 59), où l'esprit connaît *in actu signato* son acte et son concept par un nouvel acte et un nouveau concept (réflexe), c'est seulement une « prise en main » de soi-même par l'esprit, *qui n'est pas autre que l'acte même de juger*, en telle sorte que Cajetan peut définir le jugement *illa cognitio quae sui ipsius conformitatem cum re cognoscit* (*in* I, 16, 2).

C'est ce que dit très clairement saint Thomas lui-même, dans les précieuses élucidations du comm. *in Periherm.*, lib. I, lect. 3, n. 9 : « Cognoscere autem praedictam habitudinem [conformitatis suae ad rem] nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse ; quod est componere et dividere ; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium. »

Et par là sont déjà connues en acte premier (cf. plus haut p. 150, note 1) la nature (c'est-à-dire la finalité, qui est de se conformer à l'être des choses) de l'acte et celle de la puissance ou faculté dont il émane (*De Verit.*, 1, 9), qui seront connues en acte second par une réflexion expresse, ainsi que la nature de l'*habitus* (*De Verit.*, 10, 9) dont l acte procède, et l'existence même de l'âme (*De Verit.*, 10, 8). Voir plus loin, p. 191 note 1, et p. 233 note 2.

Notons bien ici les deux points suivants : 1° Si la *nature* de

miers principes de l'intelligence, où notre connaissance, étant intuitivement et immédiatement réglée par ce qui est, ne peut pas être fausse.

---

l'acte, de l'habitus et de la puissance est ainsi connue, en même temps que leur existence, par une réflexion expresse et une expérience immédiate, c'est précisément et uniquement en tant que l'acte est spécifié par l'objet et en tant que l'habitus (*De Ver.*, 10, 9) et la puissance (*ibid.*, 1, 9) sont principes plus ou moins prochains de l'acte et essentiellement ordonnés à lui. (Il s'agit là d'une expérience de mon acte, de mon habitus, de mon intelligence, de mon esprit, dans leur singularité concrète.) « Cujuslibet potentiae animae virtus est determinata ad objectum suum ; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quamdam reditionem. [...] Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. [...] Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum ; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. » (*De Verit.*, 10, 9.)

2° Par la même expérience concrète et la même réflexion expresse mon âme au contraire ne m'est connue que quant à son *existence*, non quant à sa nature, parce qu'elle n'est pas principe prochain et opératif, mais seulement principe radical et substantiel de ses opérations, et que son essence n'est pas spécifiée par elles. « Cujus diversitatis est haec ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus ; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est ; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas ; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus ; non tamen ex hoc natura animae scitur. » (*Ibid.*)

On peut ajouter encore que cette réflexion implicite ou vécue et non encore expresse, par laquelle, avant toute réflexion

Mais ce qu'il nous importe pour le moment de retenir de ces remarques, c'est que la vérité se prend par rapport à *l'existence*, actuelle ou possible, détenue par la chose : *verum sequitur* ESSE *rerum*[1]. Un nouveau problème surgit alors devant nous.

logique ou critique, l'esprit, dans le jugement, connaît *in actu exercito* qu'il est lui-même vrai, ou conforme au réel, — c'est par elle aussi (plus que par la simple appréhension des objets de concept, où déjà cependant il est devenu intelligible en acte à lui-même) qu'avant toute réflexion introspective il connaît en germe ou en acte premier, et de façon préconsciente, l'existence du moi pensant, laquelle ne deviendra objet de connaissance effective (en acte second) qu'avec une réflexion expresse (cf. plus haut p. 148-150). Ainsi c'est en *jugeant* des choses que nous avons à la fois une expérience implicite de la vérité de l'esprit, et le germe encore caché ou préconscient, l'*initium* de l'expérience de nous-mêmes. C'est pourquoi, en lisant le texte (*De Verit.*, 10, 8) où saint Thomas explique comment chacun a connaissance actuelle de l'existence de son âme par réflexion (expresse) sur ses opérations, en particulier sur ses actes d'intellection, il importe, croyons-nous, d'entendre par ceux-ci non seulement la simple appréhension, mais aussi et surtout le *jugement*, l'acte d'intellection achevé. Relisons ce texte capital : « Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere ; unde dicit Philosophus in IX. *Ethic.* (cap. 9) : *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit : quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere ; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. »

1. Saint THOMAS, *De Verit.*, 1, 1, 3e *sed contra*. Cf. *in I. Sent.* d. 19, q. 5, a. 1 : « Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur ; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua

Chose et objet.

10. Si l'analyse qui précède est exacte, on voit que la même chose se trouve à la fois, dans le monde de la nature, pour exister, et, quand elle est connue, dans le monde de l'âme ou de la pensée ; il nous faut donc distinguer la chose en tant que chose, existant ou pouvant exister pour elle-même, et la chose en tant qu'objet[1], posé devant la faculté de connaître et rendu présent à elle. Les *objets* comme tels de notre intelligence font abstraction de l'existence actuelle et n'enveloppent de soi qu'une existence *possible ;* les *objets* comme tels de nos sens

consistit ratio veritatis ; » *ibid.*, ad 7 : « Prima operatio respicit quidditatem rei ; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione... » ; *in Periherm.*, lib. I, lect. 5, n. 20 ; lect. 7, n. 3 ; lect. 15, n. 4 : « Hoc modo se habent orationes enuntiativae ad veritatem sicut et res ad esse vel non esse ; » *in Boet. de Trinit.*, q. 5, a. 3 : « Prima quidem operatio [intellectus] respicit ipsam naturam rei, secunda operatio respicit ipsum esse rei. »

1. Le mot « objet » est pris ici au sens scolastique le plus strict (objet formel). Il est superflu de faire remarquer que dans le langage moderne courant il a reçu un sens très différent, l'opposition d'*objectif* à *subjectif* ayant fini par faire passer à l'objet les valeurs propres de la « chose » ou du « réel ». De nos jours la philosophie néo-réaliste anglaise et phénoménologique allemande tend à rendre au mot objet son sens authentique.

Quant au mot *chose*, il est pris ici dans une acception aussi large que possible. S'il se rapporte d'abord à la « chose sensible et visible », où notre intelligence trouve naturellement (parce que ses idées viennent des sens) comme le paradigme le plus simple de la réalité, il se rapporte aussi à toute réalité quelle qu'elle soit, spirituelle ou corporelle, à tout donné actuel ou possible posé ou posable dans l'existence indépendamment de notre esprit.

connotent au contraire une existence *en acte* et saisie *ut exercita*, comme détenue dans le présent s'il s'agit des objets des sens externes, sans détermination de temps[1] (dans un temps vague) s'il s'agit des objets de l'imagination, dans le passé s'il s'agit des objets de la mémoire. La tragédie de la noétique moderne a commencé lorsque les scolastiques de la décadence, et Descartes à leur suite, ont séparé l'*objet* de la *chose* ; la *chose* devenait dès lors un double problématique caché derrière l'*objet*. Que faut-il donc penser de la valeur de cette notion de *chose* dont nous nous sommes servis jusqu'à présent dans notre analyse ? Cette question est d'autant plus importante que c'est contre elle que viennent échouer les essais les plus remarquables tentés de nos jours en Angleterre et en Allemagne pour surmonter l'idéalisme.

Les modernes, d'une façon générale, se donnent l'*objet* comme pur objet, détaché en lui-même de toute *chose* où il aurait l'existence, je dis une existence indépendante de mon *cogito*, posée pour soi avant mon acte de pensée et sans lui : existence qu'on appelle en ce sens-là extramentale, sans que l' « exté-

1. C'est parce que l'existence en acte qu'ils connotent n'est pas déterminée quant au temps que les objets présentés par l'imagination sont ou bien intégrés à la sensation qu'ils complètent, ne faisant qu'un alors avec l'objet perçu, ou bien déplacés par la sensation et par le flux du présent, et rejetés dans l'irréel. Quand cette réduction n'a pas lieu, ils peuvent être pris eux-mêmes pour des objets réels, ou du moins engagés dans une interprétation illusoire (cf. Pierre QUERCY, *Études sur l'hallucination*, Paris, Alcan, 1930, t. II, ch. XV et XVI). Inversement, quand le sentiment du présent s'affaiblit par suite d'un déficit dans l'activité synthétique de la conscience, la sensation prend un aspect irréel.

riorité » dont il s'agit ait la moindre signification spatiale, et qu'on pourrait appeler aussi prémentale, c'est-à-dire précédant la connaissance que nous en avons, ou encore métalogique, non en ce sens que pour la connaître il faudrait répudier la logique ou user d'une autre logique que la logique, mais en ce sens qu'elle-même n'appartient pas à la sphère du logique ou de ce qui est constitué en propre par la vie de la raison, à la sphère du *connu en tant même que connu*, elle est « au delà » de cette sphère. Il est essentiel d'ajouter qu'en disant existence extramentale nous pensons non seulement à l'existence actuelle mais aussi et d'abord à l'existence simplement possible, car notre intelligence, dans la simple appréhension, fait abstraction de l'existence en acte, et dans ses jugements elle ne juge pas seulement de ce qui existe mais aussi de ce qui peut ou non exister, et des nécessités de droit enveloppées dans les essences, en sorte que c'est d'abord par rapport au *réel possible*[1] que « se justifie », disons mieux, se

1. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *art. cité*, pp. 17-20 ; *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., pp. 297-299. — « Essentiae rerum antequam existant sunt *entia realia, ut ens reale distinguitur contra fictitium* [être de raison], non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum distinctionem Cajetani in l. de Ente et Essentia, c. IV, q. 6. » BANNEZ, *in Sum. theol.*, I, 10, 3.

Nous avons déjà noté (p. 149) que la certitude irrécusable du principe d'identité, première loi de l'être métalogique avant d'être la première loi de la logique, est enveloppée dans la première prise de conscience de l'intelligence par elle-même. De fait c'est dans un existant *actuel* (et contingent) saisi par elle *grâce au sens* (cf. CAJETAN, *in II Anal.*, II, 13 ; *Réflexions*, p. 70[3]) que l'intelligence perçoit, *en vertu de son activité propre*, cette loi *nécessaire* de tout être *possible*. A ce point de vue, et à condition de distinguer nettement le problème de l'existence du monde

confirme ou s'explicite réflexivement la valeur de la connaissance intellectuelle, et donc que la critique de la connaissance doit d'abord procéder. C'est parce qu'ils méconnaissent ce point fondamental, confondant le réel possible avec l'être de raison, et ne reconnaissant comme réel que le réel actuel [1], que la noétique de tant d'auteurs modernes dévie dès le principe.

L'objet, donc, étant pris comme pur objet séparé de toute chose extramentale ou métalogique, — dès lors, même si l'on reconnaît que les objets du sens et de l'intelligence, ayant comme tels leur propre valeur irréductible, leur constitution, leur consistance ou résistance intrinsèques, ne sont pas des modifications subjectives ou des productions de la pensée, mais des structures typiques données à l'intuition, la question se posera de savoir comment expliquer

---

extérieur, qui relève de la critique de la sensation, et le problème de l'être extramental même simplement possible, qui relève de la critique de la connaissance intellectuelle, on peut dire avec L. Noël (*Revue Néo-Scol.*, nov. 1931, p. 446) que « la donnée réelle c'est la donnée sensible », qui de fait et dans le concret est en même temps intelligible. Dans le complexe concret de nos opérations cognitives, sens et intelligence travaillent ensemble, c'est par la perception sensible pénétrée d'intellection non encore explicitement consciente de soi que notre *connaissance directe* prend son départ. Mais pour la *réflexion critique* il convient de considérer à part la donnée première en soi (dégagée par l'analyse psychologique et logique) de la perception intellectuelle *comme telle*, et c'est pourquoi nous disons (cf. plus haut, p. 151), avec R. Garrigou-Lagrange, que la conscience de la certitude infrangible du principe d'identité comme loi de tout être *possible* fait partie de la première prise de conscience (philosophique) qui est au point de départ de la critique.

1. Cf. plus loin pp. 198-199.

les connexions stables et les régularités présentées entre eux par ces purs objets ; et l'idée qu'ils sont distribués en groupes discontinus parce qu'ils sont les aspects (mieux vaudrait dire les « inspects ») ou les éléments de cognoscibilité de certains noyaux ontologiques appelés des *choses* et capables d'existence extramentale, l'idée que la loi de connexion entre les différentes figures que nos yeux perçoivent en regardant cette table de divers points de vue s'explique par l'existence d'une *chose* qui est précisément cette table, apparaîtra comme une simple hypothèse explicative parmi d'autres, également possibles ; certains même, avec MM. Russell et Whitehead, penseront que selon le principe d'économie (rasoir d'Occam) il vaut mieux se passer de cette hypothèse, ce qui revient, à vrai dire, par une sorte de leibnizianisme héroïquement poussé à l'absolu, à se passer de toute causalité matérielle ou subjective, et à réduire la réalité à une nuée de prédicats sans sujet qui s'envolent dans le vaste ciel, et qu'on s'efforce de relier entre eux par des lois purement formelles. D'autres, comme E. Husserl, tenteront de résorber la chose elle-même et son existentialité dans la subjectivité transcendantale, dont une des fonctions sera de la constituer au dedans de soi ; ce qui est une autre façon de supprimer la chose au sens authentique du mot, la chose extramentale, métalogique.

11. On doit dire que c'est là une erreur fondamentale ; la réflexion philosophique n'a ni à reconstituer la *chose* à partir de l'*objet* comme une hypothèse

nécessaire, ni à supprimer la *chose* comme une hypothèse superflue, voire contradictoire en soi, mais à constater que la *chose* est donnée avec l'objet et par lui, et qu'il est même absurde de les vouloir séparer. Sur ce point une critique de la connaissance véritablement critique, et entièrement fidèle aux données immédiates de l'intuition réflexive, est d'accord avec le sens commun pour faire l'apologie de la *chose*. En langage thomiste, nous dirons que la *chose* est l' « objet matériel » du sens et de l'intelligence, tandis que ce que nous appelons ici *l'objet* (c'est-à-dire d'une part le coloré, le sonore, le froid, le chaud, etc.; d'autre part le *quid* intelligibile) est leur « objet formel » : objet matériel et objet formel atteints d'un coup et indivisément par la même perception.

Que si le mot *chose* semble ici suspect comme appartenant déjà à la langue vulgaire, rien n'empêche d'adopter un vocabulaire plus conforme aux habitudes scientifiques modernes, c'est-à-dire plus artificiel et plus didactique, mais qui manifeste un plus grand souci de se protéger contre les préconceptions non critiquées de la connaissance commune. Nous dirons donc, en nous prévalant à notre tour du jargon de la pédanterie, que comme l'objet est corrélatif d'un sujet connaissant, d'un « pour soi » ontologique auquel il fait face et qui par réflexion sur ses actes de pensée perçoit immédiatement non pas sa propre essence, ainsi que le croyait Descartes, mais le fait de sa propre existence, et que nous pouvons appeler *sujet cis-objectif*, il est aussi, non pas corrélatif, mais inséparable (parce que c'est lui,

même) d'un « pour soi » ontologique qui prend précisément le nom d'objet en tant qu'il est présenté à la pensée, et que nous pouvons appeler *sujet objectivable* ou sujet *transobjectif*, non pas certes en tant qu'il serait caché derrière l'objet, mais au contraire en tant qu'il est saisi lui-même comme l'objet, et qu'il constitue cependant un irréductible en lequel la possibilité de nouveaux objets à saisir demeure toujours ouverte (car il peut donner lieu à une suite indéfinie de vérités nécessaires ou contingentes)[1]. Le transobjectif n'est pas un champ d'inconnu infigurable qui recule à mesure que de nouveaux objets sont saisis, c'est un champ de sujets connus et indéfiniment connaissables comme objets. Cis-objectif ou transobjectif, le sujet n'est jamais atteint en tant

1. Reproduisons ici les très justes observations de J. de Tonquédec à propos d'un sophisme trop fréquent, dont on trouve chez Fonsegrive une formule caractéristique. Fonsegrive écrivait : « Le concept d'un objet qui serait en même temps en soi et objet de connaissance est nettement contradictoire... Car dire objet de la connaissance, c'est dire connu... Or, il est de toute évidence que le connu, en tant que connu, n'est pas en soi puisqu'il est en tant que connu. » (*Essais sur la connaissance*, p. 186.) J. de Tonquédec répond avec raison : « Cette argumentation toute formelle ne prouve qu'une chose : c'est que le fait d'être en soi est différent de celui d'être connu. Mais de ce que l'un *n'est pas* l'autre, il ne résulte pas que l'un *exclue* l'autre. Les concepts sont différents, mais il n'est pas « de toute évidence » qu'ils ne se puissent réaliser ensemble et dans le même être. En entrechoquant de même des abstractions, on prouverait aussi bien que « le concept » d'une lune à la fois ronde et brillante « est nettement contradictoire » parce que la lune n'est pas ronde *en tant* qu'elle est brillante. » J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, p. 32, note. — Le connu en tant que connu définit la sphère du logique ; le connu ou plutôt le connaissable *(quoad se)* en tant qu'être extramental définit la sphère du réel.

que pur sujet ; mais c'est lui-même précisément qui est atteint comme objet[1] ; le processus de la connaissance consiste à le rendre objet.

Qu'il en est ainsi, c'est tout acte de connaissance (intellectuellement conscient) qui nous le dit, en sorte que si nous admettons que l'esprit atteint vraiment un *objet* valant par lui-même et sur lequel il se mesure, nous devons admettre aussi, et dans la même mesure, qu'il atteint une *chose* (actuelle ou possible), un sujet transobjectif qui ne fait qu'un avec cet objet (ou qui en est le fondement ou l'occasion, si celui-ci est un être de raison). L'être, en effet (l'être enveloppé dans les choses sensibles), est le premier objet atteint par notre intelligence[2]. Et qu'est-ce qui est signifié par ce nom d'être, sinon *ce qui existe ou peut exister* ; et qu'est-ce qui est d'abord et immédiatement présenté par là à l'intelligence, sinon ce qui existe ou peut exister pour soi, ou hors de l'esprit ? Il suffit à chacun de se consulter soi-même et d'expérimenter en soi l'impossibilité absolue où se trouve l'intelligence de penser le principe d'identité sans poser de l'être extramental (au moins possible) dont ce premier de tous les axiomes exprime le comportement. Un objet premier qui est l'être extramental intelligible sans lequel rien n'est intelligible[3], voilà l'irrécusable donnée de fait qui

1. Selon qu'il s'atteint lui-même soit par réflexion sur ses actes dans le cas de l'homme, soit premièrement et avant tout autre objet, comme dans le cas de l'ange, le sujet cis-objectif est aussi sujet transobjectif.

2. Cf. CAJETAN, *in de Ente et Essentia*, q. 1.

3. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, article cité, p. 16.

s'impose à l'intelligence au sein de la réflexion où elle prend conscience de son mouvement vers son objet. Cette appréhension de l'être est absolument première et elle est impliquée dans toutes nos autres appréhensions intellectuelles. Dès lors un objet incapable d'exister (un être de raison) peut bien être conçu, mais à la condition d'être référé à l'être, ou à des objets capables d'exister, c'est-à-dire à des sujets transobjectifs (possibles) que l'esprit s'est rendus objets, et à l'instar desquels cet objet-là est conçu, et sans lesquels il n'aurait pu être construit par l'intelligence. Si la notion d'être peut être étendue à ce qui n'existe et ne peut exister que dans l'esprit, c'est après coup et comme par une reprise, un second emploi impropre de cette notion première, lui faisant signifier — conçu à l'instar de l'être — cela même qui n'est pas.

12. Qu'on pousse plus loin l'analyse correcte du contenu immédiat de la connaissance : on constatera, dans l'ordre lui-même de la connaissance sensitive, que le contenu d'une perception du sens n'est pas seulement telle qualité sensible ou telle stimulation, mais bien, — pour autant que nous pouvons décrire en termes d'intelligence ce qui appartient à un plan de connaissance non intellectuelle, — *quelque chose* qui nous envahit comme un champ extensif d'une nuance sensori-affective déterminée, et sollicite ainsi notre motricité. Le comportement animal ne peut s'expliquer que si, même aux degrés les plus inférieurs, les excitations reçues sont non seulement individualisées dans le sujet en un acte de sensa-

tion[1], mais encore individualisées du côté de l'objet en un *quelque chose* de sensible et de stimulant perçu par l'animal. En montant dans l'échelle zoologique, on voit ce quelque chose, — livré par la sensation elle-même comme un pur indéterminé sous le sensible propre, — se déterminer, se solidifier et se distinguer de mieux en mieux par la synergie de tous les sens externes et internes, et par l'effet, soit des estimations instinctives héréditaires, soit de l'expérience individuelle. Un chien ne connaît pas seulement des variables visuelles, auditives, etc., associées d'une certaine façon, il connaît son maître, — sans le savoir ni pouvoir se le dire à lui-même ; il a sur le plan sensitif et grâce à d'innombrables associations de similitude un analogué de la connaissance, — délivrée cette fois dans l'intelligence, — que nous avons de cette *chose*-là, de ce sujet transobjectif que nous appelons son maître[2]. Et si la brebis fuit le loup, ce n'est pas, comme dit saint Thomas, que l'*objet* coloré alors perçu par elle a blessé sa rétine, c'est qu'elle a perçu en lui « son ennemi de nature ».

Tout cela suppose que dès l'abord les sens externes ont livré à l'animal non seulement leur « sensible propre », et en même temps des « sensibles communs » tels que l'étendue, mais aussi, à l'état tout implicite

1. Cf. Hans Driesch, *Die « Seele » als elementarer Naturfactor*, Leipzig, Engelmann, 1903.

2. Sur la connaissance animale, et sur la différence entre saisir un objet de concept lui-même (ce qui est propre à l'intelligence) et saisir des complexes sensibles où cet objet de concept est réalisé, voir les importantes remarques de Roland Dalbiez dans le 4e Cahier de Philosophie de la Nature (*Vues sur la Psychologie animale*, Paris, Vrin, 1930), pp. 95 et suiv.

et potentiel, — indiscernable au sens lui-même, — une *chose* dont l'*objet* propre du sens est un aspect. Assignant la raison de ce fait, les anciens expliquaient que l'acte perceptif du sens externe débouche sur la chose elle-même ou se termine à la chose elle-même, *terminatur ad rem*, et cela en tant même que la chose existe hors du connaissant, c'est-à-dire en tant même qu'elle exerce *hic et nunc* une action effective sur les organes sensoriels du connaissant. Et c'est par rapport à la chose ainsi atteinte qu'ils parlaient d'un *judicium sensus*, par où le sens à la fois adhère à l'objet perçu comme à une réalité existante[1], et est capable de nous décevoir, quand il est affecté autrement que la chose n'est[2].

L'existence n'est pas un objet sensible *per se*, mais si le sens est incapable de faire apparaître ou de « découvrir » l'existence comme telle, ce que l'intelligence découvre (précisément grâce à la perception du sens) et se dit à soi-même comme exis-

1. Cf. Saint THOMAS d'AQUIN, *in III. Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1. « Intellectus noster determinatur [ad assentiendum] ex praesentia intelligibilis... et hoc quidem contingit in his quae statim... intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia ; et similiter determinatur *judicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus.* » Voir aussi le texte du *de Potentia* cité p. 230, note.

2. Ainsi la langue du fiévreux, recouverte d'un enduit amer, perçoit comme amers les breuvages doux. « Per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire. » *Sum. theol.*, I, 17, 2, ad 1. Voir sur ce texte le commentaire très juste de J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 67[2].

tence — comme existence non seulement possible mais en acte — est cependant atteint par lui de fait, étant inviscéré à son objet. L'analyse de conscience l'atteste de manière irrécusable : c'est aux données du sens externe (bien avant les données réflexes de n'importe quel *cogito*) que la conscience se porte inéluctablement quand elle cherche le type originel auquel répond la notion d'existence actuelle, il est impossible de trouver ailleurs la première origine et le premier signifié de cette notion. C'est sous l'évidence contraignante de l'intuition du sens que l'intelligence a porté ses premiers jugements d'existence. Quant à l'animal, s'il n'a pas cette notion, du moins le déclenchement de sa motricité par la sensation, l'élan de convoitise ou d'aversion qui lui fait joindre ou fuir à travers l'espace l'objet sensiblement perçu, en est-il comme un équivalent pratique, et atteste-t-il aussi la valeur de certitude existentielle (non connue comme telle) dont l'acte du sens est imprégné.

13. Si l'existence en acte d'une chose actuellement agissante est ainsi impliquée par la sensation, l'existence au moins possible d'une chose possible, d'un sujet transobjectif possible, est également impliquée par la connaissance intellectuelle. D'une part, en effet, tout prédicat signifie non pas seulement telle détermination intelligible, mais ce *qui a* telle détermination intelligible ; la simple appréhension intellectuelle, en percevant ce que j'appelle « triangulaire » ou « conique », « musicien » ou « philosophe », perçoit *quelque chose* (possible) qui lui est rendu

objet sous l'aspect formel en question. D'autre part et surtout la connaissance intellectuelle s'achève dans le jugement, et qu'est-ce que le jugement, sinon un acte par lequel l'esprit déclare identiques *dans la chose* ou hors de l'esprit un prédicat et un sujet qui diffèrent *quant à la notion,* ou dans leur existence intramentale ? Car dans tout jugement véritable les deux termes identifiés diffèrent notionnellement, *sunt idem re seu subjecto, diversa ratione*[1] : la notion de « tout » est formellement autre chose que la notion « plus grand que la partie », la notion de « M. Bernard Shaw » est formellement autre chose que la notion de « auteur dramatique » ; et cependant quand je juge que « M. Bernard Shaw est un auteur dramatique », ou que « le tout est plus grand que la partie », je pose dans l'existence actuelle une chose où l'objet de pensée « Bernard Shaw » et l'objet de pensée « auteur dramatique » s'identifient, je pose dans l'existence possible une chose où l'objet de pensée « tout » et l'objet de pensée « plus grand que la partie » s'identifient. J'accomplis sur mes *noemata,* au sein de ma pensée, une opération qui n'a de sens que parce qu'elle se rapporte à la façon dont ils existent (au moins possiblement) hors d'elle. La fonction propre du jugement consiste ainsi à faire passer l'esprit du plan de la simple essence, ou du simple *objet* signifié à la pensée, au plan de la *chose* ou du sujet détenant l'existence (actuellement ou possiblement), et dont l'objet de pensée prédicat

1. Saint THOMAS, *in I. Sent.*, dist. 4, q. 2, a. 1 ; *Sum. theol.*, I, 13, 12. Cf. *Sum. theol.*, III, 16, 1, et ad 1 ; *Sum. contra Gent.*, I, 36 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Log. II, P., q. 5, a. 2.

et l'objet de pensée sujet sont des aspects intelligibles[1]. Si l'on n'admet pas que nos objets de pensée sont des aspects (des « inspects ») de *choses* actuelles ou possibles ; que chacun d'eux contient, si je puis dire, une charge ontologique ou métalogique, la fonction propre du jugement devient inintelligible. L'analyse de la connaissance intellectuelle nous fait donc toucher le même témoignage fondamental en faveur de la *chose* ou du sujet transobjectif que l'analyse de la connaissance sensitive.

En un autre sens que Lask, on peut dire avec lui que tout jugement suppose « une harmonie intacte »

1. La notion du jugement s'est obscurcie chez les modernes depuis Descartes. La théorie cartésienne revient en définitive à faire consister le jugement dans un acte de volonté consentant au *quod* immédiatement atteint par l'esprit (à l'idée) comme à un objet conforme à son double (au *quod* réel, à l'idéat). Ce serait s'engager malgré soi sur une voie cartésienne que de voir dans le jugement (selon une tendance à laquelle certains scolastiques contemporains semblent céder), une comparaison du verbe mental avec l'objet pensé, et une affirmation de la conformité du verbe mental avec l'objet. Au contraire, c'est la chose qui est déclarée être ce qu'est l'*objet* (le prédicat) atteint dans le verbe mental. Le texte du commentaire sur la Métaphysique déjà cité p. 173, note (« Cum intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet ; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non judicat hominem esse animal rationale et mortale ; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam », saint Thomas, *in Metaph.*, lib. VI, lect. 4) ne signifie pas que dans le jugement l'esprit juge que le concept est conforme à la chose ; mais bien qu'il sait *in actu exercito* que lui-même est vrai ou conforme à la chose, c'est-à-dire possède en soi la similitude de la chose connue (« Ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, diccitur habere veram cognitionem », *ibid.*).

(du côté de la chose), et — opérée par le jugement lui-même — « une réconciliation après la lutte »[1]. L'« embrassement » précédant l'« état de déchirement » que le jugement a pour fonction de « vaincre », c'est dans la chose, dans le sujet transobjectif qu'il est donné[2]. Le jugement restitue au sujet transobjectif son unité que la simple appréhension (saisissant en lui des objets de pensée différents) avait disjointe. Cette unité ne pouvait pas précéder dans l'esprit, puisque l'esprit au contraire la défait, pour ensuite la réaccomplir. Elle précédait hors de l'esprit, dans l'existence (actuelle ou possible), qui en tant même que détenue *(exercita)* est hors de l'ordre de la simple représentation ou de la simple appréhen-

1. E. LASK, *Die Lehre vom Urtheil* (cité par GURVITCH, *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, p. 173).

2. Et c'est là qu'il est vu. L'esprit en effet ne rapproche pas du dehors des concepts « éloignés et solitaires » (J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 188) qu'il viendrait appliquer sur le réel. En se jetant sur la chose pour tâcher de la pénétrer, il voit et saisit d'elle, et une diversité d'objets de concept en laquelle il la divise (c'est la préparation du jugement, ressortissant de soi à la simple appréhension) et l'unité de ces objets en elle (qu'il s'exprime à lui-même en construisant un énoncé auquel il assentit, c'est le jugement). Signalons ici ce qui à notre avis est comme une erreur de perspective dans les pages par ailleurs pénétrantes que J. de Tonquédec consacre au jugement. Lorsqu'il insiste sur le caractère analytique du jugement, sur sa « fonction première » qui serait de « décomposer » la « pensée simple » (*op. cit.*, p. 186), il parle en réalité, non du jugement lui-même, mais de la phase préparatoire qui ressortit à la simple appréhension (elle-même, *in concreto*, vitalement ordonnée au jugement) ; par ailleurs il ne distingue pas assez la simple appréhension de l'appréhension judicative (qui se résout soit dans l'intuition expérimentale du sens, soit dans l'intuition intellectuelle des premiers principes).

sion[1]. Enfin pour que le jugement procède ainsi il est nécessaire que tout objet posé devant l'esprit soit posé comme pouvant exister hors de l'esprit (ou, s'il s'agit d'un *ens rationis*, comme s'il pouvait exister hors de l'esprit) ; en d'autres termes il est nécessaire que notre intuition ou perception intellectuelle, loin de nous mettre en présence d'une multiplicité de « natures simples » irrésolubles, nous mette en présence d'un objet partout retrouvé et partout

1. Par la simple appréhension l'existence est atteinte et présentée à l'esprit non pas en tant même qu'un sujet la détient ou peut la détenir *(existentia ut exercita)*, mais en tant qu'elle-même est concevable *per modum quidditatis*, comme constituant un certain objet intelligible, une certaine quiddité *(existentia ut significata)*. C'est seulement dans la seconde opération de l'esprit (composition et division) et dans le jugement, qu'elle est connue *ut exercita, comme détenue* (cf. CAJETAN, *in Sum. theol.*, I, 2, 1 ; 82, 3) ; entendons que le jugement ne se contente pas de la représentation ou de l'appréhension de l'existence, il l'affirme, il projette en elle comme effectuée ou effectuable hors de l'esprit les objets de concept appréhendés par l'esprit ; en d'autres termes l'intelligence, quand elle juge, vit elle-même intentionnellement, par un acte qui lui est propre, ce même acte d'exister que la chose exerce ou peut exercer hors de l'esprit. (On peut dire de même que dans le jugement le sujet transobjectif est connu comme sujet, j'entends intentionnellement vécu par l'esprit dans sa fonction de sujet.)

C'est là l'élément nouveau d'ordre intellectuel qui s'introduit dans le jugement, élément capital, qui concerne l'*esse rerum*, et en raison duquel le jugement est appelé par saint Thomas l'achèvement de la connaissance (« judicium est completivum cognitionis », *Sum. theol.*, II-II, 183, 2). Et cela même suppose la réflexion non pas expresse, mais implicite, par laquelle l'esprit, quand il juge, connaît *in actu exercito* sa propre conformité à la chose. Cf. plus haut p. 172 note 1.

Sur la distinction si importante entre *existentia ut significata* et *existentia ut exercita*, voir notre *Songe de Descartes*, pp. 193 et suiv.

varié qui est l'être lui-même, et en lequel toutes nos notions se résolvent sans préjudice de l'irréductibilité des essences. A cette condition le jugement est possible, ainsi qu'un mouvement logique qui dans l'ordre même du purement rationnel (ou, en langage moderne, de l'*a priori)* fait progresser de l'un à l'autre. Ce n'est pas « l'unité de l'aperception transcendantale », c'est l'unité (de simple analogie ou proportionnalité) du transcendantal être, qui fonde la possibilité du jugement[1]. Qu'il porte sur des vérités rationnelles ou sur des vérités de fait, sur l'« idéal » ou sur le « réel » (actuel), celui-ci est ainsi irréductiblement *réaliste.*

Et qu'est-ce donc que la pensée veut scruter sinon la chose, le sujet transobjectif en sa richesse ontologique, en l'infini de ses réserves objectivables ? Un pur objet (si cette notion était concevable) n'apporterait rien que lui-même et suffirait chaque fois sans plus, la pensée n'aurait qu'à feuilleter le monde objectif comme un livre d'images. Si l'idée schelerienne d'un « perspectivisme » du monde des essences est fondée, c'est en tant que ce monde surgit d'un monde de choses ou de sujets en lesquels, — qu'ils soient considérés chacun dans son essence propre, ou dans les relations qu'ils soutiennent les uns avec les autres, — des objets de pensée nouveaux sont inépuisablement décelables, suivant les directions d'attention qui se succèdent dans l'esprit humain.

14. En définitive la notion phénoméniste d'un

1. « Quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur. » Saint THOMAS, *in Metaph,* lib. V, lect. 9.

pur objet — notion dont ni le néo-réalisme de Russell et de Whitehead, ni la phénoménologie allemande n'ont réussi à s'affranchir — apparaît comme proprement inconcevable. L'équivoque irrémissible dont elle souffre vient de ce que pour la penser on doit à la fois poser devant soi de l'être (dès l'instant qu'on *pense :* un objet), et écarter ce même être (dès l'instant qu'on pense : un *pur* objet). De fait un va-et-vient de l'un à l'autre terme de la contradiction donne à l'esprit l'illusion de concevoir cette notion entièrement imaginaire ; victime ici de sa naturelle propension à l'être, l'appréhension de l'être l'aide à feindre qu'il pense ce qui écarte et cette appréhension et toute pensée. Bien plus, par un redoublement d'équivoque, l'être viendra, comme s'il pouvait lui-même faire abstraction de l'existence, donner son nom à ce pur objet qui fait abstraction de lui, et le philosophe conduira à grands frais sa méditation vers le mirage d'une « ontologie » sans être. Sitôt qu'on a compris que la notion de pur objet exige qu'on fasse abstraction de l'être, ou qu'on substitue *objici* à *esse,* on est délivré de ces illusions.

Parce que la donnée première de la pensée est l'être, il est impossible de penser un pur objet séparé d'une étoffe ontologique détenant ou capable de détenir pour soi l'existence, un pur objet séparé d'un *être pour soi,* dont l'objet de sensation ou d'intellection soit une détermination ou un aspect[1]. Si

1. Ou qui serve de fondement ou d'occasion à l'objet d'intellection, si celui-ci est un être de raison.

cet objet n'est pas un aspect d'une *chose* connue, d'un sujet transobjectif[1], alors il faudra qu'il devienne un aspect de la *chose* connaissante : les grandes doctrines idéalistes ont tout fait pour échapper à cette alternative, et elles ont échoué. La phénoménologie husserlienne échoue de même ; on pourrait montrer que lorsque par une abstraction mal conduite qui joue comme une séparation elle prétend écarter tout sujet extramental (métalogique), elle dément ce qu'elle dit par ce qu'elle fait, et ne peut user de son « moi-pôle », et des divers échelons progressivement reconstruits de son « monde objectif », qu'en pensant malgré elle (tout en récusant aussitôt cette pensée) celui-ci comme un sujet transobjectif et celui-là comme un sujet cis-objectif existants hors de l'appréhension de l'esprit. Et lorsqu'elle prétend reconstituer l'un et l'autre sujet au sein de l'*ego* transcendantal et de la « conscience universelle de soi-même »[2], elle ne se persuade d'aboutir qu'en recourant à un procédé illusionniste, qui consiste à user du transcendantal *être* pris selon son amplitude naturelle pour le réduire lui-même à une seule de ses modalités (à l'*être pensé*), — autrement dit à tirer de l'être extramental qu'on a mis une fois pour toutes « entre parenthèses » la réalité et l'existence dont on affuble un *moi* et des *autres* auxquels on refuse aussitôt d'être « réels » et « existants » sinon dans et par la vie intentionnelle de la conscience, en

1. Ou, dans le cas d'un être de raison, un ouvrage de l'esprit fait au moyen de tels aspects de choses.

2. Cf. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 4e et 5e Méditations.

dépendance de la subjectivité transcendantale[1], inséparablement d'elle.

Constatons-le une fois de plus, on ne transcende pas le réalisme et l'idéalisme, il n'y a pas de position supérieure qui les dépasse et les réconcilie, il faut choisir entre l'un et l'autre comme entre le vrai et le faux. Tout réalisme qui pactise avec Descartes et Kant doit s'apercevoir un jour qu'il ment à son nom.

Digression sur la phénoménologie[2] *et sur les* Méditations cartésiennes.

15. Il est curieux de noter qu'à l'origine du mouvement phénoménologique a eu lieu une sorte d'activation de la philosophie post-kantienne par un

1. « Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendante, en tant que constituant tout sens et tout être. » E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 71.

2. C'est de la phénoménologie considérée selon les perspectives husserliennes qu'il sera question ici. Le mouvement phénoménologique a été en Allemagne un mouvement très complexe, et ce serait une erreur de penser qu'Edmund Husserl en a été le seul initiateur. Sans parler des tendances divergentes qu'on peut rattacher aux noms de Max Scheler, et aujourd'hui de Nicolaï Hartmann, de Martin Heidegger, etc., il y a une école phénoménologique munichoise, qui ne suit pas Husserl dans son-néo-idéalisme, mais dont on ne pourra apprécier toute l'importance tant que l'enseignement du Prof. Alexander Pfänder n'aura pas fait l'objet de publications d'ensemble. Cf. A. PFAENDER, *Logik*, Halle, 1929, 2e éd.). Étant donné l'objet de nos études, il nous suffisait d'envisager la phénoménologie sous l'aspect hautement significatif — et le plus connu en France — qu'elle prend chez E. Husserl. Mais qu'il soit bien entendu que nous ne l'envisageons ici que sous cet aspect.

contact avec des germes aristotéliciens et scolastiques transmis par Brentano : les notions de *Wesenschau* et d'intentionalité laissent clairement reconnaître leur ascendance. Mais dès l'origine aussi tout a dévié du fait que la réflexivité (cependant clairement reconnue pour telle) a été utilisée comme si elle était première ; c'est en elle qu'on s'est installé pour percevoir a priori l'immédiat, comme si la réflexion pouvait, en revenant sur les opérations directes et sur leur objet d'abord saisi, se tailler en celui-ci un objet atteint avant lui, plus immédiatement que lui (et qui finalement se substituerait à lui), mettre à découvert des évidences qui, comme « premières en soi », devanceraient « toutes les autres évidences concevables »[1] ; comme si un regard réflexif dont l'usage propre ne saurait être que purement critique pouvait être employé à un usage constitutif et constructif[2].

1. E. Husserl, *op. cit.*, p. 14.

2. Ce souci de constituer et de construire au sein d'un processus réflexif se marque à presque chaque page des *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl (cf. en particulier pp. 6, 7, 12, 14, 15, 46-48, 53-58, 72-76, 88, 109, 111, 116, 116-117, 122, 131 : « Une phénoménologie qui se développe rigoureusement construit donc *a priori*, mais avec une nécessité et une généralité strictement intuitives, les formes des mondes imaginables ; elle les construit dans les cadres de toutes les formes imaginables de l'être en général et du système de ses articulations. Mais cela, d'une manière « originelle », c'est-à-dire en corrélation avec l'*a priori* de la structure des fonctions intentionnelles qui les constituent. »)

C'est pourquoi la phénoménologie est regardée par lui comme la philosophie elle-même, et comme remplaçant l'ancienne métaphysique et l'« ontologie naïve » (pp. 54, 61, 73, 74, 117, 132, 134). Nous pensons au contraire que ce qu'il y a à retenir — après décantation — de la phénoménologie et des « découvertes » dont elle se fait gloire ressortit seulement à la partie réflexive et cri-

C'est là le πρῶτον ψεῦδος de la phénoménologie.

Cette méprise fondamentale est liée à l'ἐποχή[1] phénoménologique, en tant qu'elle « met entre parenthèses » tout le registre de l'existence extramentale et sépare ainsi l'objet (l'essence-phénomène) de la chose, — ἐποχή dont il faut dire, comme du doute cartésien, qu'elle serait légitime *ut significata*, comme éventualité envisagée — et reconnue impossible, — mais qu'elle implique contradiction *ut exercita*, comme réellement vécue et expérimentée. En exigeant dès le départ, par un postulat imposé dont on n'a pas examiné critiquement les conditions, qu'on vive la « mise hors jeu » de l'être extramental, on admet pratiquement et présuppositivement la possibilité d'arrêter la pensée à un pur objet-phénomène, c'est-à-dire de *penser l'être en refusant de le penser comme être*. On ne voit pas que l'assertion cartésienne, selon laquelle, pour édifier une philosophie radicalement pure de toute « préconception » non fondée en raison[2], l'esprit doit d'abord évacuer *in actu exercito* toute certitude portant sur l'être extramental, est elle-même un préjugé né d'une conception naïvement

tique de la philosophie. L'« expérience transcendantale » qu'elle dégage n'est, dans ce qu'elle a d'authentique, que la réflexion critique de l'esprit sur lui-même, et elle n'apparaît comme « nouvelle » qu'en tant qu'on assigne à cette réflexion une impossible tâche constructive. Le premier temps de la phénoménologie (description des *cogitata* comme tels) présente à ce point de vue beaucoup plus d'intérêt que le second (reconstitution tout artificielle des « structures aprioriques » de la réalité universelle).

1. « Suspension du jugement », c'est le mot de Pyrrhon et des anciens sceptiques, repris en un sens méthodologique.

1. Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 30.

matérialiste de la vie de l'esprit : pour n'admettre en un récipient matériel rien qui n'ait d'abord été bien vérifié, il faut vider préalablement ce récipient de tout contenu ; mais parce que le pouvoir d'auto-intellection et d'auto-critique, de retour complet sur soi-même, est le privilège de l'esprit, celui-ci n'a pas besoin de se vider réellement de ses certitudes pour les vérifier critiquement ; cela même dont il est et reste certain réellement et *in actu exercito,* il peut se représenter idéalement lui-même à lui-même comme en doutant, pour se rendre compte si un tel doute est possible, et c'est seulement par une telle suspension du jugement signifiée, non vécue, qu'il peut faire l'épreuve critique des vérités premières. C'est aussi parce qu'il est capable de revenir parfaitement sur lui-même qu'il peut entreprendre une description (réflexive) de ses *cogitata* en tant que *cogitata,* sans avoir nul besoin de pratiquer pour cela l'ἐποχή husserlienne.

On ne voit pas non plus que la première certitude apodictique, absolument infrangible, de l'intelligence porte sur l'être extramental (métalogique) *possible,* dont elle sait d'une manière entièrement et éternellement certaine et nécessaire qu'en tant qu'il est il n'est pas rien[1]. Mais parce que méconnaissant la

1. C'est *à partir de là* qu'elle se confirme (se « justifie ») réflexivement à elle-même la véracité du sens et sa propre certitude de l'existence du monde sensible. En sorte que poser, comme on le fait constamment, le problème de la portée de la connaissance intellectuelle en mettant en cause, comme être réel autre qu'*ego,* non pas d'abord l'être extramental possible, mais seulement l'existence ou la non-existence (en acte) du monde sensible, est un non-sens.

vie propre de l'intelligence comme telle et la confondant avec celle du sens on présuppose que cette première certitude doit porter sur de l'actuellement donné, c'est dans le pur *cogito* qu'on la cherche[1], Et l'on dit : *ego cogito cogitatum*, pour assigner le point de départ de la philosophie tout entière, là où, si l'on restait fidèle à la première évidence intuitive, il faudrait dire : *ego cogito ens*, pour assigner le point de départ non de la philosophie tout entière mais de cette partie réflexive de la philosophie première qu'est la critique.

16 L'effet de cette déviation primitive est que la notion même d'intentionalité, en passant des mains des grands réalistes scolastiques[2] à celles des

1. « Mon *ego*, donné à moi-même d'une manière apodictique — seul être que je puis poser comme existant d'une manière absolument apodictique... » E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 118. — Ma propre existence (réflexivement saisie) est bien la plus foncière et la plus irréductible des existences *en acte* qui me soient données. C'est pourquoi elle m'importe pratiquement plus que toute autre. Mais toute existence actuelle qui n'est pas celle de l'Acte pur est contingente. Et c'est une *nécessité absolue* (mais dans l'ordre de l'existence *possible*, ou des essences) que doit envelopper le plus foncier et le plus irréductible des donnés de la connaissance *apodictique* ou de la *science*. C'est pourquoi ce donné primordial du savoir spéculatif est le principe d'identité, non l'existence du moi. Les anciens estimaient avec raison que la certitude de mon existence, pour absolue qu'elle soit, n'est pourtant pas une certitude *de science*, parce qu'elle porte sur un objet contingent, et qu'ainsi, du côté de l'objet, elle n'a pas la nécessité requise pour constituer une connaissance *de tous points* infrangible.

2. *Cuique suum*. Il est singulier de voir E. Husserl, et bien des critiques qui écrivent sur le mouvement phénoménologique, faire honneur à Brentano de la découverte de l'intentionalité. Il y a certes plus de sept siècles (car saint Thomas non plus ne

« néo-cartésiens » contemporains (comme E. Husserl se désigne lui-même dans son dernier ouvrage) a perdu son efficience et sa valeur ; comment pouvait-il en être autrement, puisque tout son sens lui vient d'abord de son opposition à l'*esse entitativum* de la chose extramentale ? L'intentionalité n'est pas seulement cette propriété de ma conscience d'être une transparence dirigée, de viser des objets au sein d'elle-même, elle est avant tout cette propriété de la pensée, privilège de son immatérialité, par quoi l'être pour soi posé « hors d'elle », c'est-à-dire pleinement indépendant de son acte à elle, devient existant en elle, posé pour elle et intégré à son acte à elle, et par quoi désormais elle et lui existent en elle d'une seule et même existence supra-subjective.

Si l'on ne va pas jusque-là, si l'on refuse à l'esprit le pouvoir, qui n'est réel que si l'être lui-même est réel, de « surmonter » et de s'intérioriser l'être, on matérialise inévitablement la pure transparence de l'intentionalité, en regardant celle-ci comme « constituante » à l'égard de l'objet par ses « règles de structure »[1], en lui demandant de constituer *l'autre*

l'a pas inventée) que cette découverte a été faite. On pourrait aussi noter la dépendance où certains aspects caractéristiques de la phénoménologie semblent se trouver à l'égard de Duns Scot, en particulier de sa théorie des idées et de l'*esse objectivum*.

1. Cf. E. HUSSERL, *op. cit.*, pp. 46, 72, 131, etc. — On sait que Husserl, ennemi déclaré du subjectivisme (au sens ordinaire de ce mot), oppose sa doctrine de la subjectivité transcendantale à la doctrine, où Kant serait tombé par inconséquence, qui enferme l'esprit dans une subjectivité qu'on pourrait appeler entitative, et selon laquelle l'activité d'un sujet considéré *secundum esse naturae* produirait ou engendrerait l'objet de la connaissance. Pour lui (cf. GURVITCH, *op. cit.*, p. 22) l'objet n'est

et de lui conférer son sens propre « à partir de mon être à moi »[1] (tandis qu'au contraire elle porte en moi *l'autre* « à partir » de son altérité même, et me fait être l'autre). Et même si l'on semble, comme il arrive si souvent à E. Husserl, frôler pour ainsi dire la vraie nature de la connaissance, on passe toujours, en fin de compte, à côté du grand secret. On ne voit pas que la connaissance n'a pas à sortir d'elle-même pour atteindre la chose existant ou pouvant exister hors d'elle, — la chose extramentale qu'à cause de ce préjugé on veut exorciser. C'est dans la pensée même que l'être extramental est atteint, dans le concept même que le réel ou métalogique est touché

---

pas produit ni engendré, c'est par un acte d'attention ou de fixation, non de formation, que la synthèse intentionnelle le constitue. Mais que cette synthèse constituante ait lieu d'une manière ou d'une autre, l'essentiel est qu'elle soit constituante à l'égard de l'objet (c'est pourquoi Husserl admet à sa manière le « renversement copernicien » de Kant). En faire la fonction propre de l'intentionalité c'est précisément méconnaître ce qu'il y a de plus typique en celle-ci.

1. E. Husserl, *op. cit.*, p. 89. Cf. pp. 107, 111, 128 : « Après ces éclaircissements il n'est nullement énigmatique que je puisse constituer en moi un autre moi, ou, pour parler d'une façon plus radicale encore, que je puisse constituer dans ma monade une autre monade et, une fois constituée, l'appréhender précisément en qualité d'autre ; nous comprenons aussi ce fait, inséparable du premier, que je puis identifier la Nature constituée par moi avec la Nature constituée par autrui (ou, pour parler avec toute la précision nécessaire, avec une Nature constituée en moi, en qualité de constituée par autrui). [...] Il va sans dire qu'elle [l'intersubjectivité transcendantale] est constituée comme existant purement en moi-même, *ego* méditant, constituée comme existant pour moi en partant des sources de mon intentionalité. [...] L'apparence du solipsisme est dissipée, bien qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience. »

et manié, c'est là qu'il est saisi, elle le mange chez elle, parce que la gloire même de son immatérialité est de n'être pas une chose dans l'espace extérieure à une autre chose étendue, mais bien une vie supérieure à tout l'ordre de la spatialité, qui sans sortir de soi se parfait de ce qui n'est pas elle, — de ce réel intelligible dont elle tire des sens la féconde substance, puisée par eux dans les existants (matériels) en acte. Le moyen de faire évanouir le mystère propre du connaître, c'est précisément d'exorciser l'être extramental, de supprimer ces pour soi ontologiques (métalogiques) pleinement indépendants de ma pensée, que ma pensée fait siens en se faisant eux[1].

17 Malgré les importants services qu'elle a rendus à la pensée contemporaine (surtout peut-être, comme le bergsonisme d'ailleurs, par ses influences extraphilosophiques, notamment par les stimulations que plusieurs disciplines scientifiques ont reçues d'elle), malgré sa primitive impulsion réaliste et sa vertu libératrice à l'égard du monisme et du mécanicisme, la phénoménologie risquait dès les premiers pas l'équivoque. Rien n'est plus instructif que la façon dont vaincue à la fin par le faux «radicalisme» des principes cartésiens, elle finit aujourd'hui, fière de ses chaînes retrouvées, par revenir décidément à la tradition kantienne et par s'affirmer comme un nou-

1. Ces remarques ne s'appliquent pas seulement à l'idéalisme d'Édouard Le Roy, de Léon Brunschvicg, et de tant d'autres, ou à la phénoménologie d'Edmund Husserl, mais aussi au solipsisme de Schuppe et à l'immanentisme général de Rickert (voir sur ces deux dernières doctrines l'ouvrage d'André KRZESINSKI, *Une nouvelle philosophie de l'immanence*, Paris, Alcan, 1931);

vel idéalisme transcendantal, qui diffère certes de l'idéalisme kantien, mais en ceci qu'il refuse de « laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite »[1]. Tandis que la « métaphysique naïve » opérait « avec les absurdes choses en soi »[2], en revanche, « pour la phénoménologie [...] l'« être » est une idée pratique, — l'idée d'un travail infini de détermination théorique »[3], et le monde aussi « est une idée infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes »[4].

[Moyennant toutes les réserves commandées par la différence des cas, on pourrait dire que la position de Husserl, vis-à-vis de Kant est comparable à celle de Berkeley vis-à-vis de Descartes. Berkeley aussi, dans sa lutte contre la « chose », croyait venger l'intuition ; en supprimant la « matière » extramentale il croyait retrouver, lui-aussi, le « sens que ce monde [le monde objectif des réalités] a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie »[5]. Husserl, pour délivrer l'idéalisme transcendantal des « absurdes choses en soi », reconstitue par des procédés de plus en plus artificiels tout l'univers du réalisme au sein de l'*ego* transcendantal et « à partir des sources de

1. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 133. — Nous concédons volontiers l'absurdité de la « chose en soi » *kantienne*, inconnaissable elle-même et *séparée* du phénomène (au lieu de se manifester par lui). Mais c'est de toute chose capable d'existence extramentale ou métalogique qu'E. Husserl parle ici.

3. *Ibid.*, p. 74.

4. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 53.

5. *Ibid.*, p. 129.

son être propre »[1]. Qu'on appelle cette « formidable » tâche la découverte de la constitution apriorique du monde réel et de tout être possible par l'explicitation complète de l'*ego* transcendantal, elle reste à vrai dire une re-constitution, et, comme toute reconstitution, présuppose un original : le monde du réalisme naïf, auquel l'idéalisme phénoménologique est suspendu comme un parasite appliqué à résorber en lui son hôte ; c'est de lui qu'il vit, non seulement quant aux diverses couches ou aux divers échelons d'objectivité qu'il reconstitue après les avoir au début mis entre parenthèses, mais quant aux instruments notionnels, aux *Denkmitteln* dont il use lui-même, et qui sont empruntés par voie d'analogie au registre conceptuel de la connaissance des choses.

Toutefois un résidu inexpliqué reste en dehors de cette science universelle : la croyance « naïve » à la réalité extramentale. Si c'est une croyance illusoire il faut pourtant assigner la raison d'une telle illusion universelle et irrépressible, mais en ce cas on trahit la méthode de la phénoménologie ; et si cette croyance n'a pas besoin d'être expliquée parce qu'elle-même se trouve finalement reconstituée à l'intérieur de l'ἐποχή phénoménologique, alors elle n'est pas illusoire et la chose en soi n'est pas absurde, mais c'est à la phénoménologie qu'on a mis fin. La vérité est que la croyance à la réalité extramentale n'est pas reconstituée, mais remplacée par un substitut ; on se croit dispensé de l'expliquer parce qu'on en fournit une contrefaçon de style idéaliste.

1. E. Husserl, op. cit., p. 116.

Ainsi la contradiction est au cœur de l'ouvrage. L'être extramental qu'on a commencé par mettre entre parenthèse en se défendant d'en rien affirmer ou nier se trouve (du seul fait que pour édifier la philosophie on accepte *in actu exercito* la séparation de l'*objet* et de la *chose*) pratiquement nié et finalement évacué (sans avoir été jamais critiqué, et sans qu'on se soit seulement jamais demandé si cette séparation de l'objet et de la chose était possible, — omission fondamentale qui doit faire regarder le néo-cartésianisme transcendantal comme un système *radicalement* naïf). Beaucoup plus logique que Descartes, comprenant — mais pour se faire plus cartésien que Descartes et sacrifier la notion d'être extramental — que le problème cartésien de passer de la conscience de ma pensée aux certitudes concernant l'être des choses (grâce à la véracité divine) est « un contre sens »[1], E. Husserl entreprend de constituer sa philosophie tout entière sans sortir de l'ἐποχή phénoménologique. Il arrive toutefois qu'il en sort malgré lui, puisqu'il reconstitue si bien à l'intérieur de l'ἐποχή tout ce qu'il a laissé au dehors et mis entre parenthèses, qu'à la fin tout ce qui était dans la parenthèse se trouvera transféré à l'intérieur de l'égologie transcendantale, — tout sauf la subsistance et l'existence extramentales, lesquelles ont été évacuées de la parenthèse par l'autre côté de celle-ci, et rejetées dans le néant. Mais alors il n'y a plus de parenthèse et il n'y a plus d'ἐποχή. En maintenant jusqu'au bout l'ἐποχή on a supprimé

1. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 70.

l'ἐποχή, ce qui est une belle réussite d'illusionnisme transcendantal, mais aussi une indéniable contradiction vécue.

L'ambiguïté de ce dernier état de la phénoménologie est telle qu'il suffit d'un glissement d'esprit, d'une méprise, pour penser en termes de réalisme l'idéalisme transcendantal ainsi renouvelé. Ce qu'on a reconstitué en effet au sein de la « conscience intentionnelle », face au *cogito,* c'est tout l'univers de la Nature et de la Culture, et il est bien vrai qu'en tant qu'il est connu il est dans l'esprit. Qu'on pense involontairement que ce même univers est aussi (et d'abord) — au moins possiblement — hors de l'esprit pour exister, on a passé subrepticement dans le registre du réalisme. Nous ne sommes pas sûrs que ce ne soit pas grâce à de semblables glissements inaperçus — revanche de la nature — que les philosophes idéalistes peuvent croire qu'ils pensent leur système.]

En définitive il semble que dès l'origine la phénoménologie ait procédé à une sorte d'hybridation contre nature entre l'ontologique et le logique. Il est grave pour un philosophe de ne pouvoir pas distinguer entre l'*ens reale* et l'*ens rationis,* elle risque de s'engager, en dépit de toutes ses protestations contre le constructivisme, dans l'« élucidation » d'un univers de fictions, et de laisser de côté le devoir propre d'une honnête philosophie, qui est d'assigner les raisons du donné et d'en acquérir l'intelligence. D'autres inconvénients devaient surgir. En écartant le sujet transobjectif, on introduit dans le monde lui-même des essences intelligibles et de l'« a priori »

les effets propres de la matérialité, et c'est en vain qu'on essaie de ne pas traiter ce monde à la façon empiriste [1], comme ceux qui méconnaissent les nécessités intelligibles et qui pensent avec leurs yeux et leurs mains traitent le monde du concret sensible ; car si l'intelligence en sa vie propre est pure, je ne dis pas des apports expérimentaux d'où elle tire tous ses biens, je dis de toute coaction matérielle et de toute servilité empirique, c'est parce que tout le contingent, le potentiel et le matériel, toute la masse d'inertie qui peut se définir par la résistance à l'intelligibilité, fait partie du monde auquel elle s'applique et qu'elle connaît, mais est situé hors d'elle comme ce monde lui-même. D'autre part, du fait que les essences perçues par l'esprit ne sont plus saisies en des sujets transobjectifs existant hors de l'esprit et engagés eux-mêmes dans le flux du temps, les objets extra-temporels de l'intelligence se trouvent, par un retour inattendu de platonisme, séparés de l'existence réelle et temporelle ; et pour rejoindre celle-ci il ne restera plus qu'à invertir l'intelligence en donnant au temps le pas sur l'être, soit qu'on cherche avec M. Bergson à substituer le temps à l'être, soit

1. Si la phénoménologie se donne essentiellement pour une analyse ou description « eidétique », c'est bien, semble-t-il, pour remédier à cet inconvénient. Mais le remède reste insuffisant. En faisant varier librement, par l'imagination, l'objet des diverses fonctions intentionnelles pour ne retenir que l'*eidos* de celles-ci, on ne dégage pas devant l'esprit une nécessité de droit saisie dans une essence, on constate seulement une nécessité de fait de la vie intentionnelle, succédané de la véritable nécessité intelligible. La remarque de Victor Delbos, que la phénoménologie risque de soumettre la pensée à l'indétermination du sub-logique, trouve ici même une de ses vérifications.

qu'on cherche avec M. Heidegger à asseoir l'être sur le temps. Ce qui est assurer le réalisme en en détruisant le premier fondement.

De l'idéalisme.

18. On le voit par toutes les considérations qui précèdent, le problème de la chose et de l'objet[1] est le nœud du problème du réalisme. Les philosophes imbus des principes cartésiens appellent « réalisme naïf » tout réalisme authentique. Qu'on leur montre qu'appliquée au réalisme aristotélico-thomiste une telle dénomination est elle-même puérile, on ne les détrompera pas, parce que pour eux c'est naïveté que de débuter par un acte de connaissance des choses et non par un acte de connaissance de la connaissance. Soit ! L'esprit doit en effet choisir sa

1. On trouvera d'utiles remarques sur ce problème dans l'ouvrage déjà cité de J. de Tonquédec (à propos de la notion de phénomène, pp. 23-33) et dans celui de L. Noël (pp. 32-36, 125-154, 236-237). Cf. René KREMER, *Sur la notion de réalisme épistémologique*, dans *Philosophia perennis*, t. II, p. 739.

Dans les passages de *Réflexions sur l'Intelligence* auxquels L. Noël veut bien faire allusion (p. 153-154), notre discussion n'excluait pas les constatations et descriptions réflexives, elle les supposait plutôt. Constatations qui au surplus ne sont pas de simples enregistrements empiriques, mais plutôt des analyses d'un type spécial, capables de discerner les constituants intelligibles et même la nature, comme dit saint Thomas, de l'acte intellectif et de l'intelligence. — Si d'autre part il convient de distinguer ce qui est de l'objet comme l'objet et ce qui est de l'objet comme chose, nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de s'arrêter entre la première et la seconde considération pour résoudre certaines questions d'épistémologie (cf. *op. cit.*, p. 228) ; comme si la notion d'un *pur objet* qui ne serait pas une chose ou qu'une chose ne fonderait pas était, même par abstraction, pensable.

voie dès le principe, une décision première est requise de lui, et qui commandera tout son destin. Mais le premier acte de réflexion montre que celui qui a choisi selon la nature et sans récuser la première lumière levée dans son cœur, j'entends la première évidence objective, a choisi sagement ; et que celui qui a choisi contre la nature, et en exigeant une seconde lumière avant de suivre la première, a choisi absurdement ; voulant commencer par ce qui est second.

On ne pense du pensé qu'après avoir pensé du pensable « bon pour exister » (du réel au moins possible), le premier pensé c'est l'être indépendant de la pensée. Le *cogitatum* du premier *cogito* n'est pas *cogitatum*, mais *ens*. On ne mange pas du mangé, on mange du pain. Séparer l'objet de la chose, le logos objectif de l'être métalogique, c'est violer la nature de l'intelligence, à la fois se dérober à la première évidence de l'intuition directe et mutiler l'intuition réflexive (cette même intuition réflexive sur quoi on fait tout reposer) dans la première de ses données immédiates. L'idéalisme met au principe de tout l'édifice philosophique un péché initial contre la lumière.

19. Tout l'effort de l'idéalisme depuis Leibniz va à supprimer toute causalité matérielle ou subjective pour ne laisser plus subsister que des causalités formelles, et du même coup à supprimer toute « chose », tout sujet cis-objectif ou transobjectif, pour ne laisser plus subsister que de purs objets. Tant qu'on ne restitue pas pleinement la valeur de la chose ou du

sujet, c'est en vain qu'on essaie d'être réaliste. La philosophie devient de plus en plus purement réflexive, elle ne peut plus que d'une manière équivoque se dire encore philosophie de la nature ou métaphysique : car où la philosophie de la nature a-t-elle son objet propre sinon dans un monde de choses soumises au temps et au mouvement, et qui sont les mêmes choses sur lesquelles les sciences expérimentales travaillent à un autre point de vue ? Et où la métaphysique conduit-elle, sinon à un monde de vérités supérieures au temps qui se réalisent dans l'existence temporelle, et à une suprême réalité supra-temporelle qui est suréminemment toutes choses ? Tandis qu'une philosophie exclusivement réflexive juge non de ce qui est mais de l'idée de ce qui est, et de l'idée de l'idée, et de l'idée de l'idée de l'idée de ce qui est, et cela sur un ton d'autant plus supérieur qu'elle ne met pas les mains au réel et ne risque pas de se les écorcher, le courage propre de la philosophie de la nature comme de la métaphysique est d'affronter les réalités extramentales, de porter la main sur les choses, de juger de ce qui est. Et leur humilité propre est de se faire mesurer par les choses. C'est de cela que l'idéalisme ne veut à aucun prix.

Il se scandalise qu'une intelligence soit mesurée par une chose, par un « pour soi » ontologique qui existe séparé d'elle — d'une existence moins noble que le connaître, — et auquel elle doit s'unir par un effort de soumission, sans pouvoir jamais l'épuiser. Ce scandale, c'est le fait qu'il existe une intelligence non seulement créée, mais infime dans l'ordre des esprits ; une intelligence angélique n'est pas l'intel-

ligence : combien moins encore une intelligence humaine ! Mais à vrai dire les privilèges de l'intelligence ne souffrent en cela nul détriment, car loin d'opposer à l'intelligence je ne sais quel obstacle de pure matière absolument sans rapport avec sa nature, l'être des choses est une aptitude secrète et comme endormie à être saisies par l'esprit, et en se faisant mesurer par elles c'est par l'intelligence elle-même qu'en définitive notre intelligence se fait mesurer, par l'intelligence en acte pur, par laquelle les choses sont mesurées, et de qui elles tiennent leur être et leur intelligibilité ; (et d'autre part en nous-mêmes c'est encore l'intelligence, — l'intelligence qui illumine, participation créée de la lumière intellectuelle de Dieu, — qui rend les choses intelligibles en acte et qui par le moyen des choses et des sens détermine l'intelligence qui connaît[1] ; et c'est l'intelligence enfin qui sous le même rayonnement dérivé de la Vérité première, achève d'actualiser son objet au dedans d'elle-même, et le rend tellement sien — voilà l'office du verbe mental et ses lettres de spiritualité — qu'elle ne voit — ici-bas — que ce qu'elle-même exprime, transparent de sa propre transparence[2]). C'est le

1. « Quae a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostri intellectus agentis. » Saint THOMAS, *Comm. in de Sensu et Sensato*, lec. 1. — Cf. plus loin, p. 244, n. 1.

2. Cf. plus loin, p. 245. — Nous parlons là, cela va de soi, d'une expression tout intérieure et spirituelle. Plus profonde est l'intuition intellectuelle, plus vitale et intime est cette expression spirituelle où elle s'accomplit, et plus elle apparaît comme inexhaustible à l'égard de l'expression orale et matérielle. Cf. *La Philosophie bergsonienne*, préface à la seconde édition,

mystère de la création qui peut seul apaiser les scrupules de l'idéalisme. Et c'est l'ascèse propre à une intelligence créée que l'idéalisme refuse.

Aussi bien une obscure et puissante motivation téléologique intervient-elle ici, à laquelle il obéit inconsciemment, trichant ainsi à son propre jeu. Il s'agit précisément pour lui de ne pas être amené à un certain terme, d'éviter une certaine conclusion finale. Si dès le départ on récuse avec tant de soin les choses et leur consistance extramentale régulatrice de notre pensée, c'est qu'avant tout on veut, par un instinct secret d'autant plus impérieux qu'il demeure inavoué, n'avoir pas à se trouver finalement en face d'une suprême réalité transcendante, d'un abîme de personnalité devant lequel tout cœur est à découvert et que notre pensée doit adorer. Les bastions et les forteresses de la philosophie idéaliste apparaissent ainsi comme de grands ouvrages de protection contre la personnalité divine.

Rien de plus significatif que ces vastes travaux. Il suffit qu'il y ait des choses pour que Dieu soit inévitable. Accordons à un brin de mousse, à la moindre fourmi leur valeur de réalité ontologique, nous ne pouvons plus échapper à l'effrayante main qui nous a faits.

---

pp. XLIII-XLV. — C'est à dessein, d'autre part, que nous disons : « elle ne *voit* que ce qu'elle exprime » ; car lorsque l'intelligence connaît sans *voir* un intelligible, devine par exemple ou expérimente obscurément, ou jouit d'une chose belle, il arrive qu'elle connaisse, je ne dis pas sans concepts, je dis en usant comme de moyen formel d'autre chose que les concepts, par exemple de la connaturalité affective ou, comme dans la perception esthétique, de l'intuition même du sens.

20. Les définitions des plus humbles grammaires revêtent ici une signification singulièrement forte. « La première personne est celle qui parle. » C'est ce que nous appelons le sujet cis-objectif qui est ainsi désigné. Il dit *je*, — non pas certes au sens du *je pur*, dépouillé de toute subjectivité entitative, de Husserl, — mais parce qu'une profondeur ontologique ou métalogique, mystérieuse, univers à soi-même, et centre de liberté, se connaît dans ce *je*.

A l'entour c'est une immense multitude de sujets transobjectifs, qui sont désignés par la seconde personne, celle « à qui l'on parle » et qui nous parle, centres mystérieux chacun, riches aussi d'une certaine profondeur ontologique ou métalogique, et qui dans cette relation de *je* à *toi* veulent être traités avec respect, et avec amour. Toi source, toi poisson, toi passereau ; que la charité vienne surnaturellement parfaire notre faible aperception philosophique des rapports entre les êtres, et saint François parlera à sa sœur l'eau, à ses frères l'oiseau et le poisson : il n'est pas d'attitude d'une plus profonde vérité métaphysique, et elle est essentiellement réaliste. Il n'y aurait évidemment pour M. Brunschvicg aucun sens à interpeller un oiseau.

Et toutes ces choses que « je » tutoie, que me disent-elles ? « La troisième personne est celle de qui l'on parle. » *Il* est sur toutes les lèvres, c'est de lui que toutes choses parlent. Et tant que je ne l'ai pas connu par moi-même, je n'entends que la voix des créatures s'entretenant de lui ; mais quand je le connais par moi-même, — sans autre intermédiaire que la lumière et les énoncés de la foi, — alors

c'est *toi*, plus caché encore et plus mystérieux et plus libre que toute chose créable et toute personne créable, c'est toi que j'entends.

21. Les choses nous sont opaques, et nous sommes opaques à nous-mêmes. Les purs esprits se voient et voient toutes choses en transparence. C'est que pour eux l'objet est le sujet saisi entièrement et par l'intérieur, et non par des aspects parcellaires comme pour nous. Mais pour eux comme pour nous la distinction de l'objet et du sujet subsiste, leur regard n'épuise pas la puissance obédientielle qui est en eux, ni tous les prédicats qui surviendront aux choses par le progrès du temps. En Dieu seulement sujet et objet s'identifient d'une manière absolue, comme existence et intellection. Il se connaît exhaustivement, et toutes choses en lui, parce que son acte de connaissance est son essence infinie elle-même.

Ainsi donc le monde du réalisme authentique est un monde de choses existant pour soi, un monde, une immense famille, un *symposium* d'individus et de personnes et interaction, comme la chose connaissante est elle-même un individu ou une personne, et cette chose connaissante est là au milieu des autres pour les attirer d'une certaine manière au sein d'elle-même et se nourrir de cela même qu'elles sont.

« C'est d'une double façon, dit à ce propos saint Thomas, qu'une chose peut se trouver parfaite. D'une première façon, selon la perfection de son propre être, qui lui convient selon son espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est

distinct de l'être spécifique d'une autre, il en résulte qu'entre toute chose créée, à la perfection qu'elle possède ainsi manque autant de perfection absolue qu'il se trouve de perfection semblablement possédée en toutes les autres espèces : en telle sorte que la perfection de toute chose considérée en soi est imparfaite, comme partie de la perfection totale de l'univers, qui naît de la réunion de toutes ces perfections particulières rassemblées entre elles.

« Et alors, pour qu'il y ait un remède à cette imperfection, un autre mode de perfection se rencontre dans les choses créées, selon lequel la perfection qui est la propriété d'une chose, cette perfection même se rencontre dans une autre chose. Telle est la perfection du connaissant en tant que tel, car en tant qu'il connaît le connu existe en lui d'une certaine manière... Et selon ce mode-là de perfection, il est possible que dans une seule chose particulière, existe la perfection de l'univers tout entier[1]. »

III

De la connaissance elle-même.

22. Ce texte de saint Thomas nous introduit dans le mystère lui-même de la connaissance. Il est temps de nous demander en quoi consiste ce mystère, quelle est la nature intime de ce que nous appelons connaître ; cette question-là, il faut avouer que les philosophes modernes ne commencent pas de la traiter.

1. *De Veritate*, 2, 2.

parce qu'ils ne se décident pas à la poser. Ni Descartes, ni Kant, ni les néo-réalistes, ni même les phénoménologues (sauf, semble-t-il, M. Nicolaï Hartmann[1], qui a du moins profondément senti les anti-

1. Cf. Nicolaï HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl., Berlin, 1925. — Dans un récent exposé à la Kant-Gesellschaft (*zum Problem der Realitatsgegebenheit*, 1931, Heft 32), Nicolaï Hartmann a insisté de la façon la plus remarquable sur l'insuffisance des points de vue de la phénoménologie ordinaire, et sur ce fait que la connaissance implique une relation à un être indépendant de l'esprit, à une réalité « transobjective ». Avec les conceptions courantes de la phénoménologie « man vergisst die Hauptsache, die Beziehung auf das Seiende, dem die Erkenntnis gilt ; ja man hat schon in der Problemstellung das Erkenntnisphaenomen verfehlt. So ergibt sich die paradoxe Sachlage, dass gerade diejenigen Theorien, die am meisten von Erkenntnis sprechen, das eigentliche Erkenntnisproblem gar nicht kennen. » (p. 9.)

Le retour à une attitude réaliste qui s'est manifesté chez plusieurs, à cette réunion de mai 1931 de la Kant-Gesellschaft, est un fait très significatif. Malheureusement la méconnaissance de la nature propre et de la valeur propre de l'objet de l'intelligence comme tel, comme d'autre part la méconnaissance de la portée de l'intuition du sens, ont pour résultat que N. Hartmann, oubliant que le transobjectif intelligible doit être cherché dans le réel *possible*, et que d'autre part le sens atteint le réel extramental lui-même comme existant et agissant hic et nunc, va demander le *donné de réalité* aux faits « émotionnels-transcendants » (c'est-à-dire aux faits où l'émotion elle-même implique et notifie la réalité extra-mentale de ce qui nous affecte). Son travail contient une analyse brillante de tous les faits de cette sorte ; et il est bien clair que dans le concret notre vie de connaissance et notre vie émotionnelle s'enveloppent l'une l'autre. Mais il est clair aussi que les faits en question, et le sentiment de la « dureté de réel » impliquent la valeur primaire de certains faits de connaissance investis en eux ; en refusant de considérer à part, grâce à l'abstraction philosophique, l'ordre propre de la connaissance, et de traiter dans cet ordre lui-même le problème de la chose et de l'objet, le réalisme de N. Hartmann ne fait qu'enregistrer le témoignage de la conscience commune, il reste

nomies dont elle est prégnante), ne l'ont regardée en face. C'est le mérite propre de saint Thomas et de ses grands commentateurs d'avoir formulé franchement ce problème, qui est le plus important de tous les problèmes de la noétique, et qui ne peut être traité comme il faut qu'en mettant en œuvre l'outillage métaphysique le plus affiné ; et non seulement de l'avoir formulé, mais d'en avoir donné la solution la plus profonde. Avant de l'aborder ils nous avertissent d'avoir à élever notre esprit, car nous entrons alors dans un autre ordre de choses, *et disces elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi* : les erreurs si fréquentes en ce domaine provenant de ce que nous confondons trop souvent un événement spirituel comme la connaissance, avec les événements matériels dont notre expérience commune est nourrie.

On nous permettra, *brevitatis studio*, de proposer ici en sept points un résumé très succinct de cette doctrine thomiste sur la nature de la connaissance. L'avantage de ces sortes de condensations est de contraindre à une synthèse où l'essentiel seul est indiqué.

I. — Il y a une correspondance rigoureuse entre connaissance et immatérialité. C'est dans la mesure où un être est immatériel qu'il est connaissant.

II. — Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que connaître, c'est, par un scandale apparent pour le principe d'identité, être d'une certaine manière autre

inapte à le fonder en raison, et à défendre et confirmer par une analyse véritablement critique la valeur de la connaissance à ses divers degrés, comme cela est requis de la sagesse métaphysique.

chose que ce qu'on est ; c'est *devenir autre chose que soi,* « fieri aliud a se », *être ou devenir l'autre en tant qu'autre,* « esse seu fieri aliud in quantum aliud »[1]. Ce qui suppose, d'une part, émergence du sujet capable de connaissance au-dessus de la matière (laquelle restreint ou enferme les choses exclusivement dans leur être propre) ; et d'autre part, entre le connaissant et le connu, une sorte d'union transcendante à toute union de type matériel : car lorsqu'une matière reçoit une forme, c'est pour constituer avec elle un troisième terme, un *tertium quid,* qui est la matière informée. Ainsi un être matériel peut devenir *autre,* c'est-à-dire qu'il peut changer lui-même ou se modifier, il ne peut pas devenir *l'autre.* Tandis que le connaissant, tout en gardant intacte sa propre nature, devient le connu lui-même et s'identifie à lui, le connaissant étant ainsi incomparablement plus *un* avec le connu que la matière avec la forme[2].

III. — *Connaître* est au sens et à l'intelligence, pris en tant même que fonctions cognoscitives, comme *exister* est à l'essence, à la fonction quidditative. C'est une sorte d'existence qui définit la con-

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence,* p. 53. — Jean de Saint-Thomas, traduisant fidèlement la pensée d'Aristote, de saint Thomas et de Cajetan (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue Néo-scolastique,* nov. 1923), ne dit pas, comme H. D. Simonin, dans un article par ailleurs perspicace, mais non sur ce point (*Rev. des sc. phil. et théol.,* mai 1931) : *devenir la similitude de l'objet ;* il dit *devenir l'autre, devenir* (immatériellement et intentionnellement) *l'objet* lui-même.

2. AVERROÈS, in III, *de Anima,* comm. V, *digressionis parte ultima,* q. 2.

naissance. Connaître ne consiste pas à faire quelque chose, ni à recevoir quelque chose, mais à exister mieux que par le simple fait d'être posé hors du néant ; c'est une surexistence active immatérielle, par laquelle un sujet existe non plus seulement d'une existence limitée à ce qu'il est comme chose enfermée dans un genre, comme sujet existant pour soi, mais d'une existence illimitée dans laquelle il est ou devient de par sa propre activité soi-même et les autres.

C'est pourquoi en Dieu, parce qu'il est infini, l'existence et la connaissance sont purement et absolument la même chose ; entre l'*esse divinum* et l'*intelligere divinum* il n'y a aucune distinction, pas même virtuelle[1] ; son existence est son acte même d'intellection.

Parvenus à ce point nous comprenons que la formule « devenir l'autre en tant qu'autre » définit bien réellement la connaissance, mais prise dans ce qui caractérise avant tout la connaissance humaine, laquelle est tournée d'abord vers l'autre. Un ange se connaît lui-même avant de connaître les choses ; Dieu se connaît, il est le seul objet digne de spécifier son intelligence, et c'est en son essence qu'il connaît les choses, possibles ou créées. Pour donner de la connaissance une définition qui convienne à toute l'amplitude analogique de celle-ci, il faudrait dire que connaître c'est être ou devenir une chose — soi-même ou les autres — autrement que

1. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édition, p. 399.

par existence actuant un sujet[1]. Un ange en connaissant est lui-même et les autres choses autrement que par son existence propre du sujet limité ; Dieu par sa science est lui-même et les choses autrement que par une existence qui actuerait un sujet.

IV. — L'acte de connaissance n'est aucune des actions que nous avons coutume d'observer autour de nous, il ne fait pas partie du prédicament « action » — ni du prédicament « passion » — de la table d'Aristote ; pris purement en lui-même, il ne consiste pas dans la production de quelque chose, même à l'intérieur du sujet connaissant. Connaître, c'est se porter soi-même à un acte d'exister d'une perfection suréminente, cela ne comporte pas, de soi, production.

De fait il y a production d'une image dans la connaissance sensitive[2], d'un verbe mental ou concept dans la connaissance intellectuelle ; mais cette production intérieure n'est pas formellement l'acte lui-même de connaissance, elle est à la fois une condition et un moyen, et une expression de cet acte[3].

---

1. « Esse non per modum subjecti », dit M. Pierre GARIN dans sa thèse sur *L'Idée d'après les principaux thomistes* (Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1932).

2. Non pas dans le sens externe lui-même, mais dans le sens interne (imagination, mémoire, etc.). Le sens externe « non format sibi aliquam formam sensibilem ». (Saint THOMAS, *Quodlib.* V, 9, ad 2.)

3. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 58 et 106. — Sur la production du verbe mental par l'acte d'intellection, immanent comme tel et virtuellement productif, voir CAJETAN, *in Sum. theol.*, I, 27, 1 ; 34, 1, ad 2 ; 79, 2 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Phil. Nat. III. P., q. 11 (onze), a. 1 ; *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 5. (Vivès, t. IV.)

C'est pourquoi les anciens disaient que l'acte de connaître est une action proprement immanente, et parfaitement vitale, qui appartient au prédicament « qualité ».

V. — Partout où il s'agit d'un être connaissant autre que Dieu, qui par lui-même est suréminemment toutes choses, on est contraint, si l'on veut concevoir sans absurdité la connaissance, d'introduire la notion d'une sorte d'existence toute particulière, que les anciens appelaient *esse intentionale*, être intentionnel, et qui s'oppose à l'*esse naturae*, à l'être qu'une chose possède quand elle existe en sa propre nature. Car enfin les scandales soufferts par le principe d'identité ne peuvent être qu'apparents, et il est sûr que si le propre du connaissant est d'être autre chose que ce qu'il est, nous devons, pour éviter l'absurdité, distinguer deux manières d'avoir l'existence, concevoir un *esse* qui ne soit pas l'exister propre d'un sujet comme tel ou de ses accidents.

De quelle manière le connaissant est-il le connu ? Ce n'est pas selon son être de nature qu'il peut être ce qu'il n'est pas.

De quelle manière le connu est-il dans le connaissant ? Ce n'est pas non plus selon son être de nature que l'arbre ou la pierre est dans l'esprit.

Il faut donc admettre une autre sorte d'existence, selon laquelle le connu sera dans le connaissant, et le connaissant sera le connu : existence toute tendancielle et immatérielle, qui n'a pas pour office de poser une chose hors du néant pour elle-même et comme sujet, mais au contraire pour autre chose

et comme relation ; qui ne scelle pas la chose dans ses limites de nature, mais la dégage de celles-ci ; en vertu de laquelle la chose existe dans l'âme selon une autre existence que son existence propre, et l'âme est ou devient la chose selon une autre existence que son existence propre : *être intentionnel,* qui est là, nous dit Cajetan, comme un remède à cette imperfection essentielle à tout sujet connaissant créé, d'avoir un être de nature limité, et de n'être pas par soi tout le reste[1].

Dans un autre ordre que celui de la connaissance, dans l'ordre de l'activité efficiente, ne faut-il pas admettre également une manière intentionnelle d'exister, — la lumière dont la vertu artistique par exemple *passe* dans la main et dans le pinceau du peintre ? Car le tableau tout entier est l'œuvre du pinceau, il n'est rien dans le tableau qui ne soit réellement causé par le pinceau, et cependant la beauté et l'éclat intelligible, les valeurs spirituelles dont le tableau est chargé, dépassent tout ce dont est capable, dans sa liaison avec l'univers matériel, la causalité propre du pinceau : une causalité plus haute que la sienne, et surordonnée à la sienne, doit donc passer par lui. Scrutez tout ce qu'il y a d'« entitatif », ou d'existant *secundum esse naturae,* dans le pinceau, vous n'y trouverez pas l'art du peintre, vous n'y trouverez que la substance et les qualités du pinceau et le mouvement dont il est mû par la main ; l'art y passe cependant. Scrutez tout ce qu'il y a d'entitatif dans le milieu transmetteur de la qualité sen-

1. *Réflexions sur l'Intelligence,* p. 62.

sible, vous n'y trouverez que les propriétés et les mouvements, ondulatoires et autres, que le physicien y reconnaît, vous n'y trouverez pas plus la qualité que l'âme sous le scalpel ; la qualité y passe cependant, *secundum esse intentionale,* puisque le sens la percevra quand l'onde ou la vibration atteindra l'organe. C'est pareille rêverie de l'imagination matérialiste que de vouloir, avec Démocrite, qu'elle y passe entitativement, ou, parce qu'elle n'y est pas entitativement, de nier, avec les « scientistes » modernes, qu'elle y puisse passer. L'*esse intentionale,* même quand il ne concerne pas le monde de la connaissance, est déjà pour les formes une manière d'échapper à l'ensevelissement dans la lumière ; les scolastiques appelaient souvent *esse spirituale* cette existence non pour soi, cette existence-tendance par où surviennent aux choses des formes qui ne sont pas les leurs. Nous pensons qu'il y aurait grand intérêt pour les philosophes à étudier le rôle qu'il joue dans le monde physique lui-même, où sans doute relève de lui cette sorte d'animation universelle par laquelle le mouvement met dans les corps plus qu'ils ne sont, et colore la nature entière d'un semblant de vie et de sentiment [1]. Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe

---

1. Le mouvement des projectiles, qui a causé tant d'embarras aux anciens, s'expliquerait peut-être par le fait qu'au premier instant du mouvement et à raison même de celui-ci, l'état qualitatif qui existant dans l'agent est la cause immédiate du mouvement (parlant dans le registre ontologique, nous employons à desseins des termes qui n'appartiennent pas au vocabulaire de la mécanique) passerait *secundum esse intentionale* dans le mobile. Avec cette manière de voir il deviendrait possible de tenir le principe d'inertie galiléen pour valable non seulement

ici, c'est son rôle dans la connaissance et dans les opérations immatérielles de celle-ci, c'est la présence intentionnelle de l'objet dans l'âme et la transformation intentionnelle de l'âme en l'objet, fonction l'une et l'autre de l'immatérialité (imparfaite pour le sens, absolue pour l'intelligence) des facultés cognitives.

VI. — Quel est le moyen de l'union du connu et du connaissant ? Le médium grâce auquel le connu est intentionnellement dans le connaissant, et grâce auquel le connaissant devient intentionnellement le connu ? C'est tout ce monde de formes immatérielles intra-psychiques qui sont dans l'âme comme les vicaires de l'objet et que les anciens appelaient similitudes ou *species*: ce mot *species* n'a pas d'équivalent dans nos langues modernes, nous pensons que l'expression la plus convenable pour le rendre serait l'expression forme présentative ou objectivante[1]. Pas plus que celle d'*esse intentionale*, la notion de *species* n'est pour le philosophe un

---

au point de vue de la science physico-mathématique (du moins, d'après la mécanique einsteinienne, pour un espace idéalement supposé qui serait absolument sans courbure), mais aussi au point de vue de la philosophie de la nature.

1. L'expression « forme présentative » aurait nos préférences si « présentative » évoquait l'idée de *rendre présent* plutôt que celle de *présenter*, qui convient assez mal à la *species impressa* intelligible (c'est le concept qui *présente* l'objet à l'esprit). L'expression « forme objectivante » est meilleure, mais à condition que l'on comprenne que c'est la chose elle-même qui, par cette forme, est rendue objet (d'une façon seulement radicale dans la *species impressa* intelligible, d'une façon expresse dans le concept) ; et il est à craindre que les habitudes du langage moderne n'induisent ici à malentendu.

élément d'explication déjà connu ou déjà élucidé par ailleurs. Ce sont là comme des butées auxquelles vient aboutir l'analyse du donné, et dont elle contraint l'esprit à reconnaître la réalité, — avec certitude si l'analyse elle-même a procédé correctement et sous la constante pression de nécessités intelligibles. Il faut bien que quelque détermination survienne dans le connaissant, grâce à laquelle ce qui n'est pas lui sera en lui *secundum esse intentionale* et non pas comme un accident dans une substance, et pourra exister de cette même surexistence active qui est celle du connaissant devenu le connu. La *species* n'est pas autre chose que cette détermination interne[1].

Dans le cas de la connaissance sensitive, le sens externe, lui-même en état de tension vitale, et qui n'a qu'à « s'ouvrir » pour connaître (tout est prêt d'avance pour lui, il est comparable en cela à un habitus intellectuel déjà acquis[2]) reçoit de la chose

1. Cf. Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. contra Gent.*, II, 98.

2. « τοῦ δ'αἰσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη σῶπερ ἐπιστήμην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. Καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁλοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν » ARISTOTE, *de Anima*, B, 5, 417 b 16-19. Cf. le commentaire de saint THOMAS, *lect.* 12 : « Quod nondum habet sensum et natum est habere est potentia ad sensum. Et quod jam habet sensum et non dum sentit est potentia sentiens, sicut circa scientiam dicebatur. [...] Sensus autem naturaliter inest animali : unde sicut per generationem acquirit propriam naturam et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quae non inest homini per naturam, sed acquiritur per intentionem et disciplinam. [...] Cum autem animal jam generatum est, *tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam, quando jam didicit.* Sed quando jam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui jam actu considerat. »

agissant par ses qualités sur l'organe, et qui s'offre elle-même ainsi à être sentie (on dit qu'elle est « sensible en acte »), une *species impressa,* une forme présentative imprimée en lui — disons une « forme présentative reçue » — grâce à laquelle il est spécifié comme par un germe entré dans ses profondeurs ; et ainsi devenu intentionnellement le sensible en acte initial ou « premier » (alors le sens et le sensible ne sont qu'un même principe d'opération), il le devient en acte terminal ou « second », dans son action immanente elle-même, et ne faisant alors qu'un même acte avec le senti, — non sans produire en même temps une image de celui-ci, une *species expressa* d'ordre sensible dans l'imagination et dans la mémoire.

L'intelligence, elle, connaît les choses en les formant dans un fruit qu'elle conçoit au sein de son immatérialité. Les thomistes, à la suite d'Aristote, reconnaissent en elle une lumière active (l'intellect « agent » ou activant) qui usant des représentations sensibles et dégageant l'intelligibilité qu'elles contiennent en puissance[1] (ce qui n'est possible qu'en laissant de côté les notes individuantes, investies dans le sensible comme tel), spécifie l'intelligence à l'aide d'une *species impressa,* d'une « forme présentative » abstraite du sensible et « reçue » par elle.

1. Les choses matérielles sont sensibles en acte, mais ne sont intelligibles qu'en puissance, et tout le procès de la connaissance humaine consiste à les amener progressivement, d'abord à l'intelligibilité en acte (dans la *species intelligibilis impressa*), puis à l'état d'intellection en acte (dans le verbe mental et l'opération intellective).

Alors l'intelligence est en acte initial ou premier ; elle est devenue, en tant même que principe d'action, intentionnellement l'objet, qui par sa *species* est caché au fond d'elle comme germe fécondant, et co-principe du connaître (selon que l'intelligence, principe suffisant de sa propre action, est déjà lui-même)[1]. Et c'est ainsi actuée par cette *species impressa*, et produisant alors en soi, comme un fruit de vie, un verbe mental ou concept, une *species expressa* d'ordre intelligible, une « forme présentative élaborée » ou « proférée », dans laquelle elle porte l'objet au souverain degré d'actualité et de formation intelligible, qu'elle devient elle-même en acte ultime cet objet. Si la distinction de l'acte premier et de l'acte second se retrouve ainsi dans la connaissance, c'est que celle-ci, nous l'avons déjà dit, constitue à elle seule tout un ordre métaphysique à part où viennent se rejoindre, transposées dans une même ligne qui est celle du connaître, à la fois la distinction de la forme essentielle et de l'existence dans la ligne de l'être, et celle de la forme opérative et de l'opération dans la ligne de l'action. La connaissance n'est-elle pas à la fois existence et action (immanente) ? l'âme, par ses facultés de connaissance, devient d'abord (intentionnellement) l'objet en acte premier, pour le devenir ensuite en acte second, comme la nature existe avant d'agir.

1. « Intellectum et intelligens [...] ambo se habent ut unum agens. » Saint THOMAS, *De Verit.*, 8, 6, ad 3. — Cf. CAJETAN, in *Sum. theol.*, I, 14, 1 : ...Cum cognoscens debeat esse *sufficiens principium* suae propriae operationis, quae est cognoscere,— quia hoc omnibus perfectis naturis commune est, — oportet quod sit *specificativum* principium illius, quod est esse *cognitum.* »

VII. — En ce qui concerne les *species* ou formes présentatives, il faut distinguer avec soin deux rôles ou fonctions d'ordre bien différent. D'un côté ces formes immatérielles, ces *species* sont des modifications de l'âme, et à ce titre elles déterminent la faculté de la même façon qu'une forme quelconque détermine un sujet quelconque, mais ces modifications de notre propre être de nature, ces modifications d'ordre entitatif ne sont que des conditions prérequises à la connaissance ; elles ne constituent en rien la connaissance[1].

D'un autre côté les formes présentatives sont, en tant même que moyens de connaissance, purement et formellement des vicaires de l'objet, ses pures similitudes, c'est-à-dire qu'elles sont dans l'âme l'objet lui-même détaché de son existence propre et rendu présent à l'état immatériel et intentionnel ; à ce titre-là elles ne déterminent pas la faculté comme une forme détermine une matière ou un sujet, elles la déterminent selon l'union tout immatérielle et supra-subjective en vertu de laquelle l'un devient intentionnellement, en acte premier d'abord, puis en acte second et par son opération vitale, l'autre lui-même. Et cette information tout immatérielle, dans laquelle l'âme ne reçoit ou subit que pour exercer son activité vitale, pour se porter en acte à une existence non limitée à soi, c'est elle qui constitue la connaissance.

23. En résumé la connaissance nous apparaît

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 64-65.

comme une opération immanente et vitale qui consiste essentiellement non pas à faire mais à être : à être ou devenir une chose — soi-même ou les autres — autrement que par existence actuant un sujet ; ce qui implique une union bien supérieure à celle de la forme et de la matière composant ensemble un *tertium quid*, et ce qui suppose que l'objet connu est intentionnellement rendu présent dans la faculté grâce à une *species*, à une forme présentative ; enfin la connaissance intellectuelle[1] s'accomplit grâce à

1. Notre intention n'est pas de traiter spécialement ici de la connaissance sensitive. (Sur le mystère propre de cette connaissance, qui implique immatérialité tout en étant l'acte d'un organe [cf. *La Philosophie bergsonienne*, 2e éd., pp. 268 et 276] et que le philosophe ne peut expliquer en dernière analyse que grâce à la motion universelle de Dieu opérant en tout ce qui est, motion qui n'est pas seulement prérequise en général pour toute action d'un être créé, mais aussi en particulier pour l'influence objective des corps sur nos sens, voir les pages remarquables de R. GARRIGOU-LAGRANGE dans *Le Réalisme du Principe de Finalité*, 1932 ; [cf. YVES SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1933, chap. III, sections 1, 2 et 3.]) Notons seulement que tandis que l'objet de la connaissance intellectuelle, est, ainsi que nous l'avons dit dans le § VI, atteint dans le concept et dans l'esprit, au contraire l'objet du sens externe est atteint non dans un verbe ou une image, mais tel qu'il est hors de l'esprit, dans l'action même extramentale, de la chose sur le sens : *sensus secundum actum sunt singularium quae sunt extra animam*, (saint THOMAS, *in de Anima*, lib. II, *lect.* 12), *sensatio terminatur ad res prout entra sunt* (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Phil. Nat.*, III P., q. 6, a. 1 et 4 ; cf. *Réflexions*, pp. 31 [1], 56) ; c'est-à-dire, — car la sensation n'est pas une action transitive, c'est une action immanente qui s'accomplit dans le sens, — que le terme de la sensation (comme le terme de toute opération immanente, terme contemplé ou aimé, non produit) est dans le sujet lui-même, *in ipso operante*, mais d'autre part la réalité sensible est dans le sens — par son action transitive, *actio in passo*, — telle qu'elle est hors de l'âme ; la sensation, tout en se terminant dans le sens, se termine donc au sensible

un verbe mental ou concept, forme présentative proférée au dedans de soi par l'intelligence, et dans laquelle elle devient intentionnellement en acte terminal, la chose prise sous telle ou telle de ses déterminations intelligibles.

---

comme il est au dehors, *prout est extra*, dans l'action même de la chose sur le sens ; et l'existence en acte, hors du sujet connaissant, de la chose présente en lui par son action, est une des conditions constitutives de l'objet comme tel du sens ; l'acte tout immanent de la sensation, au principe duquel est la species impressa, a un terme, un objet qui dans son objectivité même implique l'existence en acte de la chose : à tel titre qu'en l'absence d'une chose actuellement donnée par son action (même si une étoile a cessé d'exister au moment où sa lumière nous parvient, elle est présente alors par son action), une sensation proprement dite (je ne dis pas une perception imaginative ou une hallucination) est absolument impossible. « Si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. » (Saint THOMAS, *in IV. Sent.*, dist. 44, q. 2. a. 1, sol. 3.) — « Cum sensus non sentiat nini per hoc quod a sensibili patitur..., sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in proprio sensibili non errat » (*de Pot.*, 3, 7). — Cf. *Sum. theol.*, III, 76, 8, avec les très justes remarques de J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 489. C'est cette résolution de la reconnaissance du sens dans la chose elle-même et dans l'existence actuelle qui est en définitive le fondement premier de la véracité de notre connaissance. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, Phil. Nat. III. P., q. 6, a. 1.

En précisant ainsi la théorie scolastique de la sensation, c'est-à-dire en admettant que l'intuition du sens porte sur le réel externe lui-même pris non pas au point de vue de la nature ou essence (ce qui est l'objet propre de l'intellect), mais *selon qu'il agit* actuellement sur le sens par ses qualités, ou comme il est au dehors *dans son action* sur le sens (action qui est quelque chose de réel mais qui s'accomplit dans l'organe), on répond sans peine aux principales objections tirées des « erreurs des

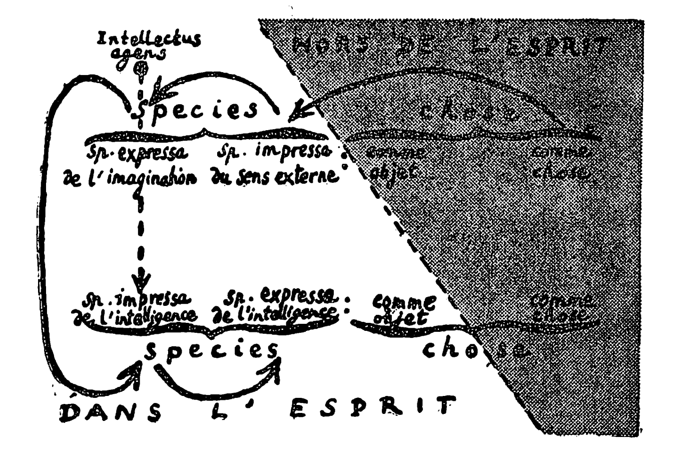
Le Concept[1].

24. Les thomistes distinguent deux sortes de *signes* essentiellement différents, ce qu'ils appellent le *signe*

---

sens » (bâton courbé dans l'eau, effet Döppler, etc.). La qualité sensible est perçue en effet *telle qu'elle est dans l'action* que le corps exerce par elle, et à l'instant qu'elle atteint le sens après transmission par le milieu (externe ou interne). La valeur foncièrement *réaliste* de la perception sensitive et en même temps la part de *relativité* qu'elle comporte, à cause de la matérialité à laquelle elle est liée, sont ainsi sauvegardées tout à la fois. (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 31[1].)

Si l'on voulait figurer dans un même schéma les divers moments de la connaissance sensitive et de la connaissance intellectuelle, on pourrait le faire de la façon suivante :



1. Nous renvoyons, pour des explications plus détaillées, aux pages qui traitent du même sujet dans *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. I et II, (cf. *La Philosophie bergsonienne*, préface à la seconde édition, et Deuxième Partie, chap. II) et que ce paragraphe, comme les paragraphes précédents, présuppose, et complète.

instrumental et ce qu'ils appellent le *signe formel.* Un signe instrumental, c'est quelque chose qui d'abord connu soi-même fait consécutivement connaître autre chose : un ruban de fumée que nous voyons monter dans le ciel, un portrait peint sur une toile que nous voyons dans un musée, sont des objets sur lesquels notre connaissance porte d'abord, pour passer de là à d'autres objets connus grâce à ceux-ci, au feu dont la fumée est l'effet et le signe, au modèle dont le portrait est l'image et le signe.

Un signe formel, c'est un signe dont toute l'essence est de signifier ; ce n'est pas un objet, qui ayant d'abord pour nous sa propre valeur d'objet, se trouve en outre signifier un autre objet, c'est quelque chose qui fait connaître avant d'être soi-même objet connu, disons plus précisément, quelque chose qui avant d'être soi-même connu comme objet par un acte réflexif, n'est connu que de la connaissance même qui par son moyen porte l'esprit à l'objet, en d'autres termes est connu non en « apparaissant » comme objet mais en « disparaissant » devant l'objet, parce que son essence même est de rapporter l'esprit à autre chose que soi[1]. Tout ce que nous avons établi jusqu'à présent nous fait comprendre que les *species expressae* ou formes présentatives élaborées qui interviennent dans la connaissance sont des signes formels, non des signes instrumentaux. Le souvenir ou forme présentative conservée dans la mémoire et dont la mémoire use hic et nunc n'est pas *ce qui*

1. Voir plus loin §§ 25 et 26, et Annexe I.

est connu quand nous nous souvenons, c'est le *moyen* par lequel nous connaissons ; et ce que nous connaissons par ce moyen c'est le passé lui-même, la chose ou l'événement inséré dans la trame de notre passé [1]. Le concept ou verbe mental n'est pas *ce qui* est connu quand notre intelligence est en travail ; c'est le *moyen* par lequel a lieu l'intellection ; et ce que nous connaissons par ce moyen, c'est la nature ou détermination intelligible elle-même d'une chose actuellement ou possiblement existante. Les formes présentatives (élaborées) [2] sont les seules réalités qui

1. Cf. notre ouvrage *La Philosophie bergsonienne*, 2e éd., pp. 273-280.

2. Les formes présentatives reçues *(species impressae)* ne sont pas appelées signes formels par les scolastiques, parce qu'elles sont au principe, non au terme de l'acte de connaissance, et donc ne sont pas connues elles-mêmes *(in actu exercito)* de la même connaissance qui atteint l'objet. Voyez plus loin Annexe I, § 4. Elles font partie de l'équipement préconscient de la connaissance ; si la conscience peut les atteindre (cf. *Sum. theol.*, I, 85, 2 ; *Sum. contra Gent.*, II, 75 ; *Compend. theol.*, cap. 85), c'est par la réflexion de l'esprit sur ses actes (« secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit », *Sum. theol.*, ibid.), et en tant seulement qu'il prend conscience de la connaissance de l'objet dont elle est la *species* (« intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species, per quamdam reflexionem ». *De Verit.*, 10, 9, ad 10). L'intelligence actualisée par l'intellection de l'objet est devenue (mais en tant seulement qu'elle est ainsi actualisée, et qu'elle perçoit l'objet) intelligible en acte à elle-même (car rien n'est intelligible qu'autant qu'il est en acte) ; et c'est par la même réflexion sur son *intelligere* se prolongeant de proche en proche, par la même et seule prise de conscience de sa connaissance de l'objet, qu'elle prend conscience, quant à leur existence et quant à leur nature (en tant qu'elle les connaît comme principes de cet acte, ce qu'ils sont par leur essence même) de la *species impressa*, de *l'habitus* et de la puissance, —

répondent à la notion de signe formel, cette notion a été taillée « sur mesure », selon les exigences d'une analyse qui respecte la nature propre de la connaissance, elle ne convient que là. Tous les autres signes dont nous avons l'expérience sont des signes instrumentaux. C'est pourquoi, dès qu'on néglige ou qu'on oublie l'originalité irréductible des choses de la connaissance, on confond si aisément les formes présentatives avec des signes instrumentaux, comme on confond l'activité immanente de la sensation et de l'intellection avec l'activité transitive propre au monde des corps, et l'on fait tout aussitôt périr la connaissance.

Saint Thomas, réfutant d'avance certaines positions idéalistes, prend grand soin de nous avertir que les *species* ou formes présentatives ne sont pas l'objet que nous connaissons, mais le pur moyen de notre connaissance. Elles ne deviennent objet de connaissance que réflexivement, et grâce à la production d'un nouveau concept. Si c'est à elles, explique-t-il[1], que s'arrêtait notre connaissance, en d'autres termes si c'était nos représentations que nous con-

et seulement quant à son *existence*, de l'âme elle-même (laquelle « non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas » *De Verit.*, 10, 9. Cf. plus haut p. 172 n. 1 et plus loin Annexe V, § 2). — Prise de conscience concrète et singulière qui est tout autre chose que la connaissance scientifique, abstraite et universelle (et réflexive aussi), de la nature de la *species*, de l'*habitus*, de la puissance, et de l'âme...

C'est par une inadvertance, que nous tenons à réparer ici, qu'en quelques passages de *Réflexions sur l'Intelligence* la *species impressa* a été appelée « signe formel ». Ces passages doivent être corrigés, c'est « pur moyen [*quo*] » qu'il faut lire.

1. *Sum. theol.*, I, 85, 2.

naissons, alors, d'une part, toutes les sciences s'absorberaient dans une science unique, qui serait la psychologie, d'autre part les contradictoires seraient vraies, puisqu'un jugement vrai serait alors un jugement conforme à ce que sont nos représentations ; celui qui juge que 2+2 égale 4 et celui qui juge que 2+2 n'égale pas 4 diraient également vrai en déclarant chacun ce que sont leurs représentations respectives. Ainsi les formes présentatives, les concepts en particulier, sont de purs moyens de connaissance ; les scolastiques les appelaient *objectum quo*, objets mentaux *par quoi* a lieu la connaissance. Ce qui est connu grâce à ces *species* immatérielles, ils l'appelaient *objectum quod*, objet *qui* est connu.

25. Si nous groupons dans un cadre synoptique les divers éléments qui concourent à un acte de connaissance intellectuelle, nous obtenons un tableau dont l'aspect scolaire demande à être excusé, mais qui nous aidera à préciser des distinctions d'importance à notre avis capitale.

Dans le concept nous avons distingué deux choses : une fonction entitative, par laquelle il est une modification ou un accident de l'âme, et une fonction intentionnelle, par laquelle il est signe formel de la chose, dans lequel l'objet est saisi par l'esprit. Cet objet qui par et dans le concept est saisi par l'esprit, c'est la chose elle-même, prise sous telle ou telle de ses déterminations, et qui par le moyen de la sensation d'abord puis de l'abstraction a été transportée, — mais dépouillée de son existence propre — au dedans de l'esprit. Car les trois premiers termes

	DANS L'ESPRIT		HORS DE L'ESPRIT
	concept (QUO)	chose (QUOD)	
Saint Thomas d'Aquin	comme modification du sujet · comme species (signe formel) — ici ⟵ ayant une existence intentionnelle	comme objet (objet formel)	comme chose (objet matériel) — ayant ⟶ là une existence de nature
	idée (QUOD)		idéat (QUOD)
Descartes	réalité « formelle » de l'idée [l'intentionnel disparaît]	réalité « objective » de l'idée	chose à quoi ressemble l'idée
Berkeley		idée - chose	pas de chose
Kant		phénomène construit	chose en soi inconnaissable
	DANS LA PENSÉE ABSOLUE		
Hegel	[spontanéité productrice]	auto-objectivation de l'esprit	pas de chose en soi sinon la pensée elle-même
	DANS LA CONSCIENCE INTENTIONNELLE		
Phénoménologues et « Réalistes critiques »	[l'intentionnel reparaît]	objet-essence	pas de chose en soi
	DANS LA CONNAISSANCE		
Néo-réalistes américains			chose immanente à la pensée en tant même que chose

de ce tableau sont tous intérieurs à la pensée, c'est au sein de la pensée que l'objet est atteint[1], au sein de l'intelligence qu'il est connu (c'est pourquoi les anciens l'appelaient souvent *conceptus objectivus*), seule la chose prise dans son existence propre (actuelle ou possible) est extramentale ou métalogique. Mais ce qui est capital ici c'est que tout en existant sous deux états différents, dans le concept sous un état d'abstraction et d'universalité qui lui permet d'être manié, divisé, comparé par l'esprit et d'entrer dans les enchaînements du discours, — dans la chose sous un état d'individualité et de concrétion, cependant l'*objet* ne fait pas avec la *chose* deux termes connus, deux *quod*, mais un seul : c'est un seul et même terme de connaissance, un seul et même *quod*, qui existe pour soi comme chose, et qui est atteint par l'esprit comme objet.

La *chose* par exemple sera Pierre ; il existe hors de l'esprit en tel lieu, il n'est pas seulement homme, mais aussi animal, substance, etc., philosophe ou musicien, bien portant ou malade. L'*objet* sera par exemple l'objet de la pensée « homme », qui a dans Pierre et hors de l'esprit une existence de nature, dans le concept et dans l'esprit une existence intentionnelle (et qui en tant même que connu ou posé

1. « Objectum quod intelligitur debet esse intra intellectum et intra ipsum attingi. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 7, n. 4. (Vivès, t. IV, p. 142.) « Intellectus non intelligit nisi trahendo res ad se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo. Et D. Thomas docet rem intellectam non posse esse rem ut ad extra, sed *ut intra*, et ut est unum cum intellectu, ut q. 9 *de Pot.* a. 5, et q. 8, a. 1, et locis infra citandis. » *Ibid.*, a. 5, n. 5 (p. 94). — Cf. *De Verit.*, 4, 2, ad 7.

devant l'esprit, n'a qu'une existence idéale ou de raison)[1]. Il est essentiel au concept d'être abstrait et universel[2]. Il est essentiel à la chose extarmentale d'être singulière et concrète. Au contraire l'objet, qui existe dans la chose de l'existence de nature,

1. Trois *esse* de la chose doivent ainsi être distingués : l'*esse naturae,* selon lequel la chose existe hors de la pensée, est, de soi, singulier et concret : existence entitative ou de chose. — L'*esse intentionale,* selon lequel la chose existe dans la pensée pour être coànue, est, de soi, abstrait et universel : existence représentative ou de signe. — Pareillement abstrait et universel, l'*esse cognitum seu objectivum,* selon lequel la chose existe par et pour la pensée, en tant même que connue, est purement idéal n'apporte aucune détermination réelle ni à la chose, ni à l'esprit (sinon présuppositivement, en tant que l'*être pensé* de l'objet suppose le *penser* de l'esprit) : existence idéale ou de signifié *reduplicative ut sic* (cette existence, d'ailleurs, n'intéresse que la réflexion logique de l'esprit sur soi, c'est pourquoi nous n'avons pas à traiter ici. Sur l'*esse cognitum* cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I, P. q. 12, disp. 15, a. 3 ; R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif,* Rev. d'hist. de la Philos., oct.-déc. 1929.)

Les deux autres sortes d'existence au contraire sont d'ordre réel ou « physique » (au sens scolastique de ce mot) ; la première posant dans la nature la chose hors du néant ; la seconde posant dans la pensée la forme présentative de la chose et conduisant l'esprit à la chose, — et étant aussi l'existence même selon laquelle l'esprit est la chose. L'existence intentionnelle est une existence immatérielle et non-entitative, non pour-soi, mais réelle, elle a cet effet formel non pas que la chose est (sinon dans l'esprit, par sa forme présentative), mais que l'esprit est la chose, connaît ; elle affecte réellement, physiquement, la *species* qui fait connaître et l'esprit qui connaît. Elle apporte à l'esprit une tension, une stimulation, une plénitude ; elle le féconde (dans la *species impressa*) ou procède de lui selon qu'il se parfait de soi (dans la *species expressa*).

2. Ce qui n'empêche pas, notons-le en passant, qu'il y ait un concept *réflexe* propre et distinct *du singulier* (par conversion sur les images). Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, Phil. Nat. III, P., q. 10, a. 4, *dico secundo.*

singulière et concrète, propre à la chose, et qui existe dans le concept de l'existence intentionnelle, abstraite et universelle, propre au concept, est de soi indifférent à l'un ou l'autre état[1] ; il est posé devant l'esprit sous un état d'abstraction et d'universalité qui lui vient de son existence dans le concept, où il est atteint par l'esprit, mais cet état ne lui est pas essentiel, puisque dans un jugement, en disant « Pierre est homme » par exemple, j'identifierai l'individu Pierre et l'objet de pensée homme.

26. Quant au concept ou verbe mental que j'ai dans l'esprit quand je pense « homme », on dit qu'il est signe de la chose, similitude ou vicaire de l'objet, terme intérieur dans lequel l'objet est intellectuellement perçu *(terminus in quo)*. Mais prenons garde ici à l'espèce de matérialisation ou de spatialisation que le langage apporte avec lui si l'on n'y veille. L'objet n'est nullement dans le concept comme un contenu matériel dans un contenant matériel, le concept n'est nullement une chose matérielle en enveloppant une autre ; il est un « verbe » immatériel, une émission de l'esprit exprimant l'objet ;

1. Considérée ainsi *secundum se, seu in statu solitudinis*, la nature n'est ni singulière ni universelle. Considérée *secundum esse quod habet in rebus (esse naturae)*, elle est, de fait, singulière. Considérée *secundum esse quod habet in abstractione intellectus (esse intentionale* et *esse cognitum seu objectivum)*, elle est, de fait, universelle. Toute cette doctrine suppose la distinction réelle (en tout ce qui n'est pas Dieu) de la nature et de l'*esse*. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *De Ente et Essentia*, cap. iv ; Jean de Saint-Thomas, *Curs. Phil.*, Log. II. P., q. 3, a. 1.

contenir, pour lui, c'est purement et simplement faire connaître. L'objet existe dans le concept et est atteint dans le concept en ce sens qu'en proférant le concept, en s'achevant dans cette production spirituelle, l'acte immanent d'intellection atteint par là même et immédiatement l'objet, et l'atteint revêtu des conditions du concept ; et cela même n'est possible que parce que le concept n'est signe, vicaire ou similitude de l'objet qu'à titre de signe formel, ainsi qu'on l'a noté plus haut.

Qu'est-ce à dire, sinon que les notions de vicaire ou de similitude ou d'image doivent être purifiées ici de tout ce qui en ferait des choses tombant d'abord sous le regard de l'esprit, comme un portrait sous le regard des yeux du corps ? Mais alors si le concept n'est pas une chose qui ressemble à l'objet, que lui reste-t-il donc ? Il lui reste d'être, — comme existant intentionnellement dans l'âme, et y portant l'objet au degré ultime de spiritualité, comme *faisant connaître,* — ce que la chose ou l'objet est à titre de terme *connu.* Le concept fait deux avec la chose au point de vue de l'entité ; mais en tant que signe formel, et dans la pure ligne non plus de l'être mais du connaître, on doit dire qu'il ne fait pas deux avec l'objet. Fruit de l'intellection en acte, il a pour contenu intelligible l'objet lui-même, mais ce contenu intelligible, qui comme objet est posé devant l'esprit, comme concept est vitalement proféré par l'esprit, et a pour existence propre l'acte d'intellection lui-même ; quant à sa constitution intelligible le concept est donc identique à l'objet, — je ne dis certes pas en tant qu'il serait *ce qui* est connu, je dis très préci-

sément en tant qu'il est le signe et le terme intérieur *par lequel* l'intellect devient, en acte ultime, ce qu'il connaît. Tout à l'heure nous disions que le signe formel n'est pas quelque chose de d'abord connu qui fait consécutivement connaître autre chose. Nous comprenons maintenant que c'est quelque chose de connu en tant même qu'il fait connaître et dans l'acte de faire connaître. Raison immanente de la présentation de l'objet à l'intellect en acte, le concept ou verbe mental baigne dans l'intellectualité en acte ; être pensé en acte, terminer l'intellection en acte, est pour lui une dénomination intrinsèque, puisque c'est en lui que l'objet comme l'intellect est en acte ultime d'intellectualité. Mais ce n'est pas en tant qu'objet qu'il est pensé et connu, ce n'est pas comme terme signifié qu'il est *intellectum in actu*, saisi et compénétré par l'intellection en acte, c'est comme terme signifiant [1].

27. Enfin le concept dans sa fonction entitative et comme modification du sujet et le concept dans sa fonction intentionnelle et comme signe formel ne sont pas deux choses distinctes (aussi bien l'intentionalité n'est-elle précisément pas une chose-pour-soi, mais plutôt un mode). Ce sont deux aspects formels ou

1. Verbum est « quiddam mente conceptum *quo* homo exprimit mentaliter *ea* de quibus cogitat ». Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 93, 1, ad 2. — Sur la nature de concept et sur son identité, sous le rapport de la constitution intelligible, avec l'objet, voir la longue discussion contenue dans l'Annexe I, à propos des critiques de M. D. Roland-Gosselin. Nous sommes heureux de l'accord que J. de Tonquédec a bien voulu marquer avec nous à propos de cette importante question (cf. *op. cit.*, pp. 145-146).

deux valeurs formelles distinctes de la même chose, la fonction intentionnelle important seule au connaître, la fonction entitative à l'être de nature (cette fois de l'âme elle-même). Comme l'essence divine a elle-même, étant intellection en acte pur, valeur de *species impressa* et de *species expressa* pour l'intelligence des bienheureux, comme la substance de l'ange est elle-même *species impressa* pour l'intelligence de celui-ci, ainsi l'entité du concept est elle-même en nous le signe formel de l'objet. En tant que chose ou entité, le concept est un accident, une qualité ou une modification de l'âme[1] ; mais surgissant dans l'âme comme un fruit et une expression de l'intelligence déjà formée par la *species impressa*, déjà « parfaite »[2],

1. Les scolastiques le classent parmi les qualités du premier genre (dispositions et habitus), parce qu'il dispose convenablement la nature en tant que connaissante (cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 18, a. 2. Reiser, I, p. 613). Mais à la différence de l'habitus au sens ordinaire du mot, qui se tient du côté du sujet et de son dynamisme, le concept se tient du côté de l'objet, qu'il présente à l'esprit.

2. Actuée en acte premier par la *species impressa*, l'intelligence est principe suffisant de sa propre opération. C'est pourquoi Aristote et saint Thomas appellent l'action intellective *actus perfecti*, l'acte de ce qui est déjà en acte. « Hujusmodi autem actio [sc. quae est perfectio ipsius agentis] est actus perfecti, id est existentis in actu, ut dicitur in 3. *de Anima* (lect. 12). » (*Sum. theol.*, I, 18, 3, ad 1.) L'opuscule apocryphe *de Natura verbi* contient là-dessus un mot précieux mais qui doit être bien entendu : « Prima actio ejus [sc. intellectus] per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit, simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia jam factus est intellectus in actu per speciem, sed *processus perfectus de actu in actum*, ubi non requiritur aliqua species motus. » Jean de Saint-Thomas écrit de son côté : « Ex quibus patet petrinere ad ipsum intellectum, suo actu qui est intelligere, formare sibi objectum in aliqua

et sous l'action de cette participation créée de la vertu intellectuelle divine, de ce foyer d'immatérialité toujours en acte, le plus haut point de tension spirituelle naturellement présent en nous, que l'on

---

similitudine repraesentante, et intra se ponere, ibique unire per modum termini seu objecti ad quod intelligere terminatur, sicut per speciem impressam unitur ut principium determinans intellectum ad pariendam notitiam. Ille autem actus quo formatur objectum est cognitio : *cognoscendo enim format objectum, et, formando intelligit,* quia simul format, et formatum est, et intelligit... » (*Curs. theol.,* I. P., q. 27, disp. 12, a. 5, n. 5, Vivès, t. IV, p. 95.) Il reste cependant que tant que l'objet n'est pas formé dans le verbe, l'actuation de l'intelligence est imparfaite du côté de son terme, et c'est pourquoi ce *processus de actu in actum,* « parfait » du côté du principe de l'intellection et en tant que la *species impressa* a formé et actué l'intelligence, constitue en même temps pour l'intellection elle-même un *fieri,* où, dans l'instant même qu'elle se fait, elle *parfait* l'actuation de l'intelligence du côté de son terme en produisant le verbe et en formant en lui l'objet. En outre le verbe lui-même n'est pas chez nous parfait du premier coup ; bien au contraire, il est sans cesse repris, progressivement élaboré et mûri au cours du travail discursif (cf. saint THOMAS, *in Joann.,* I, 1). « [Verbum] debet exprimere rem ut vitaliter attactam ab ipas cognitione, ergo non solum ut intelligibilem in actu primo, sed ut intellectam in actu secundo. [...] [Aliquando proceit verbum] ex necessitate et indigentia, quia objectum ipsum non est sufficienter explicatum, et evolutum, et ita proceditur ab imperfecto ad perfectum, sicut in nobis fit per discursum et cogitationem, et sic praecedit verbum intelligere perfectum, sed procedit ab intelligere imperfecto, et in fieri ; et generaliter quandocumque formatur verbum, ipsum fieri verbi etiam est intelligere in fieri. Aliquando vero procedit verbum ex abundantia intelligendi... » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.,* de Anima, q. 11 (onze), a. 1, *dico tertio,* Vivès, t. III, p. 494.)

Causae ad invicem sunt causae in diverso genere. Sans qu'il y ait la moindre priorité de temps de l'un par rapport à l'autre, le concept est à la fois produit par l'intellection en acte et condition de celle-ci (du côté de l'objet), c'est l'intelligence elle-même qui s'actualise en acte ultime en le formant.

doit appeler l'intellect activant *(intellectus agens)* et d'où dérive à l'intellect qui connaît tout ce qu'il a d'énergie formatrice[1], cette qualité, cette modi-

1. Ce serait en effet une erreur de croire que le rôle de l'intellect agent s'arrête à la formation de la *species impressa.* Saint Thomas se fait de lui une idée beaucoup plus haute, dont l'importance métaphysique est souvent méconnue. L'intellect agent est en nous le sceau de la lumière divine. Tandis que chez l'ange ce qui est de la force ou de la lumière de l'intelligence, et ce qui est de sa vitalité ne font absolument qu'un, chez nous il y a dédoublement : l'intelligence qui connaît, et qui est primitivement vide de toute forme, a par elle-même la vitalité caractéristique de la connaissance, est par elle-même capable de devenir vitalement l'objet ; toutefois la vertu qu'elle possède ainsi n'est actualisée que par l'effet d'une intellectualité toujours en acte qui seule peut rendre raison du processus d'immatérialisation ou d'intellectualisation dont nous sommes les auteurs et qui est déjà par elle-même au suprême degré d'actuation, mais sans objet, et pour illuminer, non pour devenir ; l'intellect agent est ainsi l'*activeur* de l'intelligence, sa lumière, le foyer de toute sa force : « principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu... Philosophus dicit, quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen (III de An., c. v) ; et in Psalmis dicitur : signatum est super nos lumen vultus tui » saint Thomas, *q. disp. de Anima,* a. 5. Cf. *Ibid.,* a. 4, ad 6 ; a. 15, ad 3 ; ad 19 ; a. 18 ; *De Verit.,* 10, 6. — Saint Thomas dit encore, *q. disp. de Anima,* a. 15, ad 9 : « cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et *per inter intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum* » ; et *Sum. contra Gent.,* III. 15 : « Cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, *per lumen intellectus agentis,* quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis ». Cf. encore Cajetan, *in* III, 9, 4. Concluons donc que dans l'état d'union au corps, c'est sous l'activation de l'intellect agent que l'intelligence, d'abord fécondée par lui au moyen des phantasmes, et formée *in actu primo* par la species impressa, produit en soi la species expressa et s'actue elle-même en acte ultime.

Dans l'opuscule (apocryphe) *De Natura verbi,* où l'on ne trouve

fication de l'âme qu'est le concept a (comme toutes les formes objectivantes) le privilège de transcender la fonction d'information entitative exercée par elle, et d'être présente en la faculté à la manière d'un esprit, et c'est de l'intelligence elle-même, de l'intelligence en acte vital qu'elle tient ce privilège, comme si l'intelligence ramassait sa propre spiritualité dans cette pointe active, pour l'y porter à un maximum ; c'est ainsi que le concept est dans l'intelligence non seulement d'une manière entitative et comme forme informante, mais aussi comme forme spirituelle non absorbée à actuer un sujet pour constituer avec lui un *tertium quid*, actuant donc au contraire ou plutôt terminant l'intellect par mode intentionnel, et dans la ligne du connaître, en tant même qu'il exprime et diaphanise l'objet.

D'autre part cette forme que l'intelligence, mise en acte premier par la *species impressa*, engendre en soi sous le rayonnement indiscontinu de l'intellect agent, est vraiment, ainsi que nous l'avons dit, la pure similitude en ignition spirituelle de l'objet, ou plutôt l'objet lui-même rendu esprit[1], et *inten-*

pas la pondération de langage propre à saint Thomas, mais parfois des traits vifs et profonds, nous lisons : « Idem lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab [intellectu] agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur cum objectum formatur, et manet cum objecto formato, et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur ».

1. S'il est meilleur de connaître que d'aimer les choses inférieures à l'homme *(Sum. theol.*, I, 82, 3), c'est qu'elles sont dans l'esprit sous un mode d'être meilleur qu'en elles-mêmes. C'est pourquoi « d'une manière générale, les réalités matérielles sont plus efficacement connues *per similitudinem* qu'elles ne le seraient

tionnellement présent (non comme objet mais comme signe) : parce que sa spécification tout entière vient de l'objet, l'intelligence qui illumine et l'intelligence qui connaît étant par elles-mêmes également indéterminées. Ainsi le concept (dans sa fonction intentionnelle) et l'objet sont indiscernables, sinon en ceci que l'un fait connaître et que l'autre est connu, que l'un est signe et l'autre signifié, que l'un existe dans l'esprit seulement et que l'autre existe à la fois dans l'esprit et dans la chose.

On comprend par là que l'intuitivité propre à l'intelligence demeure (au plus bas degré) dans la perception abstractive opérée au moyen du concept [1], et que pour les choses qui tombent en tout premier lieu sous les prises de notre intelligence cette perception soit absolument infaillible, nous livrant là les premiers principes, connus de soi, qui comman-

---

per essentia ». (M. D. Roland-Gosselin, art. cité de *Philosophia perennis*, t. II, p. 719). Cf. *De Verit.*, 3, 1, ad 1 et ad 2 ; *de Pot.* 7, 7, ad 5. — Ces passages du *De Veritate* et du *de Potentia* (qui viennent à l'occasion de la connaissance des choses par Dieu dans son essence), doivent d'ailleurs être entendus dans un, sens très formel, c'est au point de vue de l'immatérialité de l'*esse* que les choses matérielles sont mieux connues *per speciem* qu'elles ne le seraient par leur essence, à supposer que celle-ci pût, malgré sa matérialité, être medium de connaissance. Il est clair qu'à d'autres points de vue nous en savons beaucoup moins sur les choses en les connaissant *per speciem* que si nous pouvions les connaître par leur essence. L'essence de Dieu, elle, est « supere minens similitudo rerum ».

1. Cf. J. de Tonquédec, *La Crit. de la connaiss.*, p. 144. L'auteur fait remarquer qu'Aristote emploie à ce propos le terme « ὄψις, vue », *Eth. Nic.*, I, c. vi (alias iv) nº 12, 1096 ; cf. *de Anima*, III, c. iv, nº 2, 429 a 14. — Voir aussi *Réflexions sur l'intelligence*, pp. 74-77.

dent tout le développement du savoir ; et cependant, — parce que notre intelligence doit ainsi se former à elle-même ses objets, et, à mesure qu'elle avance dans la connaissance, tirer activement d'une même forme présentative reçue *(species impressa)* des concepts variés qui désarticuleront les aspects d'un même noyau intelligible selon les diverses directions d'attention prévalentes en l'esprit (car les choses ne sont pas seulement portées dans la *species impressa* à l'intelligibilité en acte, elles sont encore, au sein de l'intelligence, inventoriées et débitées de façon multiple pour être portées dans le concept au degré final de l'intellection en acte), — on comprend aussi que le travail conceptuel soit compliqué et rampant, procède de l'indéterminé et du générique au déterminé, comporte une forte part de construction et d'artifice, nous fasse souvent prendre sur les choses des vues tout indirectes, ou « confuses, ou partielles, ou dérivées, ou négatives »[1], risque enfin l'erreur à mesure qu'il avance, et cela non seulement du fait du jugement et du raisonnement, mais aussi du fait de la perception abstractive elle-même, car lorsque notre intelligence est déjà occupée par des formes les nouveaux concepts qu'elle engendre, et dont la formation ne dépend plus seulement de la chose, mais des objets déjà possédés en fonction desquels le nouvel objet est posé devant l'esprit, peuvent être mal formés ; sans doute, quand ce ne sont pas des pseudo-concepts présentant à l'esprit un complexe d'éléments contradictoires (tel le nombre entier le

1. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. [230].

plus grand ou le monde le plus parfait), ils présentent toujours à l'esprit quelque aspect du réel — ou quelque être de raison fondé sur le réel, — mais qui pourra être découpé ou reconstruit si arbitrairement que le profit en sera maigre, sinon illusoire ; ainsi voit-on certains concepts, utilisés par la science parfois assez longtemps, et non absurdement certes, disparaître pour toujours et sans laisser de traces ; l'ancienne chimie avait son phlogistique [1] ; on trouverait dans la sociologie issue d'Auguste Comte et dans notre psychologie moderne des concepts tout aussi périssables.

Positions idéalistes et essais de réaction.

28. Que si après cela nous revenons à notre tableau, nous pourrons aisément nous représenter les moments classiques de l'idéalisme moderne. Celui-ci se caractérise à vrai dire par une méconnaissance radicale de la vraie nature de l'idée elle-même, et de la fonction intentionnelle de la connaissance, conçue désormais sur le type des événements d'ordre matériel. Descartes a bien vu due l'objet connu est connu au dedans de la pensée, son erreur capitale est d'avoir séparé l'*objet* de la *chose*, en croyant que cet objet est dans la pensée non pas comme un intelligible rendu présent dans un esprit par une forme immatérielle, et auquel l'esprit s'identifie intentionnellement, mais comme une empreinte sur

1. On lira là-dessus d'intéressantes remarques dans le tome II de l'ouvrage d'E. MEYERSON, *De l'Explication dans les sciences.*

un morceau de cire. Dès lors la fonction intentionnelle disparaît, l'objet connu devient quelque chose de la pensée, une empreinte ou un portrait inné en elle, l'intellection s'arrête à l'idée (regardée comme signe instrumental). Cette idée-portrait, cette idée-chose a pour doublure une chose à quoi elle ressemble, mais qui n'est pas atteinte elle-même par l'acte d'intellection ; voilà deux *quod* séparés, et il faut la véracité divine pour nous assurer que derrière le *quod* « idée » que nous atteignons il y a bien un *quod* « chose » qui lui correspond ; de soi la pensée n'atteint plus qu'elle-même[1].

L'idée devient désormais, comme dira Locke, l'objet immédiat de la pensée.

1. Certains gauchissements de la scolastique (par exemple la notion vasquezienne du *conceptus objectivus*, signalée dans la *Critica* du Père Geny et dans nos *Réflexions sur l'Intelligence*, et la notion scotiste de l'*esse objectivum*, signalée par Roland Dalbiez, art. cité plus haut, p. 238, note 1) ont préparé cette grande erreur cartésienne. Celle-ci est vigoureusement dénoncée par L. Noel (*op. cit.*, pp. 11-17, 31-36, 71-76, 84, etc.). « Peu de scolastiques, si même il en est, écrit de son côté R. Kremer, voudraient soutenir que ce que nous connaissons directement n'est qu'une copie, un décalque subjectif de l'objet. Pour saint Thomas et les anciens en tout cas, il est indubitable que nous connaissons, non des représentations des choses, mais ces choses elles-mêmes (voir par exemple *S. theol.*, I, q. 85, a. 2) ; et connaître c'est avoir cet objet pour terme normal de l'activité intentionnelle ; l'intermédiaire subjectif qui sert à connaître les choses ne nous est pas connu en premier lieu ; son existence est manifestée dépendamment de cette première connaissance directe. C'est là, pensons-nous, la thèse essentielle du « réalisme immédiat » ou « direct ». (Article cité, *Philosophia perennis*, t. II, p. 736.) — Cf. sur Descartes et la scolastique, E. Gilson, *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 ; et notre *Songe de Descartes*, Paris, Corrêa, 1932.

Berkeley s'apercevra, non sans raison, que dans ces conditions, il n'y a aucun motif légitime de conserver la chose doublure de l'idée, et il croira revenir aux évidences du sens commun en affirmant que nous percevons immédiatement les objets, mais que ces objets ce sont nos idées.

Kant enfin admettant de nouveau, comme Descartes, une *chose* (das Ding an sich) cachée derrière l'*objet*, mais regardant celui-ci comme construit par l'activité de l'esprit selon ses lois a priori, arrêtera notre connaissance au phénomène ainsi construit, le chose en soi demeurant inconnaissable.

Tous ces philosophes négligent également la nature propre de la connaissance. Ils imaginent l'opération de connaissance sur le modèle des opérations matérielles, tiennent pour activité *ad extra* ce qui est essentiellement activité immanente. Pour l'innéisme cartésien la pensée est essentiellement passive, c'est une matière qui a reçu une empreinte ; il en sera de même pour les empiristes, qui regarderont cette empreinte comme causée dans la pensée non par Dieu mais par les choses. Kant voudra restituer l'activité de la pensée, mais toujours sur le même type d'une activité transitive ou productrice imposant une forme à une matière ; cette fois la forme se tiendra du côté de l'esprit, les concepts seront des formes vides, et c'est la matière sensible qui sera subsumée et organisée sous ces formes. L'inexhaustibilité de la chose comme sujet à connaître passant dès lors, en vertu du « principe copernicien », à la pensée comme génératrice de l'objet, celle-ci appa-

raîtra comme un processus indéfini d'usinage de l'objet.

A vrai dire, la fonction intentionnelle ayant disparu, la connaissance est devenue parfaitement inintelligible. Car dans l'ordre entitatif il est clair qu'une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Nos idéalistes regardent donc comme absurde de chercher, comme ils disent, un *dehors* à la pensée. Tout s'absorbe en celle-ci, pour qui désormais connaître c'est se développer comme végète et grandit une plante ou un animal, un lichen ou un madrépore.

Quant aux réactions contemporaines contre l'idéalisme, réactions qui nous semblent gravement incomplètes, elles apparaissent sous deux aspects principaux. D'une part l'école *néo-réaliste*[1], à force d'insister sur l'immanence de la chose dans la connaissance, semble méconnaître toute distinction entre *chose* et *objet*, et enclore dans la pensée la chose extra-mentale elle-même, ce qui a tout l'air d'une contradiction.

D'autre part un groupe plus important, — auquel on pourrait rattacher, malgré leurs différences, à la fois des penseurs comme Russell et Whitehead, et ceux qui ont choisi le nom de *réalistes critiques*[2], et en Allemagne les phénoménologues, — arrête la connaissance à un *objet* qui n'est plus une production de l'esprit comme pour les idéalistes, mais bien une *essence*, un *donné irréductible*, un intelligible

1. MM. Perry, Spaulding, Marvin, Montague...

2. MM. Strong, Sellers, Santayana...

indépendant de l'esprit ou tout au moins offert à lui dans une intuition. Mais cet objet-essence demeure pour eux, comme pour Kant et pour toute la tradition moderne, séparé du sujet transobjectif ou de la chose extramentale. Celle-ci n'est qu'hypothétique et problématique, et à vrai dire, en vertu du principe d'économie et du rasoir d'Occam, mieux vaudra s'en passer. Ou bien même on la tiendra pour « absurde »[1] ; et restant sans s'en rendre compte dans une certaine dépendance de Hegel, contre la panlogisme duquel on réagit à fond, mais dont on a appris à confondre le logique et l'ontologique, on s'efforcera comme lui de résorber la chose dans l'idée, et l'on attribuera à l'objet, pris comme séparé de tout sujet transobjectif, des caractères qui ne peuvent lui venir en réalité que de ce sujet : non plus la réalité pour soi que Hegel accordait à l'Idée, mais l'improductibilité par l'esprit, la consistance irréductible d'essence.

Ce qui fait de l'objet, qui n'est ni un aspect d'une chose ni une modification de l'esprit, quelque chose d'entièrement irrationnel, et de la connaissance elle-même un processus entièrement inintelligible, ni vitalement immanent ni producteur ; lequel au surplus, s'il n'est pas producteur ou transformateur comme le voulait Kant, pourtant reste à proprement parler sans terme : non en ce sens très vrai que la connaissance continuerait sans fin de pénétrer dans les choses en ajoutant vérité à vérité, mais en ce sens que ne prenant pas sur une chose qui la règle,

1. Voyez plus haut p. 203, note 2.

elle ne peut, en dépit des constructions éphémères élevées par les théoriciens de cet idéalisme *redivivus*, que se dépasser sans fin elle-même en substituant vérité à vérité, elle n'atteint jamais rien.

Univers de l'existence
et univers d'intelligibilité.

29. Tout ce que nous avons dit du concept suppose le théorie aristotélicienne de l'*abstraction*, d'après laquelle l'intelligence tire activement des données sensibles, des choses telles que le sens les atteint d'abord, tel ou tel contenu qui se trouve là intelligible en puissance, — opération qui n'est possible qu'en laissant de côté les notes individuantes, investies dans le sensible comme tel. C'est cet intelligible que l'intelligence actualise, et profère dans le concept, et qui est l'objet connu par elle. Si l'on distingue ainsi, avec Aristote et saint Thomas, la *chose* et l'*objet*, mais sans les séparer, et en maintenant leur unité, si l'on fait la part de ce qui vient de la chose et de ce qui vient de l'esprit dans la connaissance, alors on comprend que des choses qui existent hors de notre esprit, constituant ce que nous pouvons appeler l'univers de l'existence, l'esprit tire un monde d'objets de concept abstraits et universels que nous pouvons appeler univers de l'intelligibilité, ou du savoir humain, et qui d'une part, pour être connu, est détaché de l'univers de l'existence, d'autre part, pour subsister lui-même, s'identifie avec lui ; en sorte que c'est bien les choses du monde de l'existence que nous atteignons en atteignant le monde de

l'intelligibilité, mais non pas dans leur singularité ni dans la contingence du flux de leurs événements singuliers : nos sens les atteignent ainsi, notre science ne les atteint directement que dans les natures et déterminations universelles qui sont le lieu des nécessités intelligibles. Et c'est en revenant, comme dit Cajetan dans un texte cité plus haut [1], par le ministère des sens sur les choses singulières et contingentes où l'universel est réalisé, c'est en réintégrant l'intelligible dans l'existant, soit dans l'existant sensible, soit dans l'existant spirituel, qu'elle achève de se saisir du réel [2]. (L'un, l'existant sensible, est à l'origine de toute notre connaissance ; l'autre, l'existant spirituel, est — soit expérimenté réflexivement quand l'âme se connaît elle-même par ses actes, soit atteint par le raisonnement quand elle connaît Dieu et les esprits, — par analogie avec les existants sensibles, auxquels notre esprit doit donc encore, même dans la connaissance du suprasensible, se reporter de quelque façon.)

30. N'oublions pas en effet que si le singulier comme tel n'est pas objet de science, et n'est pas

1. CAJETAN, *in Anal. Post.*, I, 1, c. 8. Voir plus haut p. 57.

2. Même dans les mathématiques, qui font abstraction de l'ordre à l'existence, il doit y avoir retour sur l'existant *imaginable*, je veux dire constructibilité dans l'intuition imaginative, au moins par voie indirecte ou analogique et par relation à des entités directement constructibles : ainsi les géométries non euclidiennes, par exemple, tiennent en définitive leur pleine sécurité logique de la possibilité où nous sommes d'en construire des modèles euclidiens, la cohérence intrinsèque (exemption de contraction interne) des entités euclidiennes étant elle-même assurée par leur existence pour l'imagination.

directement saisissable à l'intelligence humaine, il lui est cependant saisissable indirectement, en des concepts réflexes ; et c'est en lui (comme sujet trans-objectif) que la science vient se terminer, boucler son mouvement intelligible. C'est pourquoi nous avons besoin du sens non seulement pour tirer nos idées des choses, mais pour la résolution du jugement, qui d'une manière ou d'une autre (et même quand le jugement n'a pas à se vérifier dans le sensible[1]) doit se faire dans le sens, *sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat*[2], parce que le jugement concerne l'existence (actuelle ou possible) et que la « chose sensible et visible » est pour nous le paradigme de l'existant.

Pour saint Thomas une science de la nature qui ne reviendrait pas sur le réel singulier ne serait pas une science, mais un rêve. Et il en va de même, analogiquement, de la métaphysique, qui revient aussi sur le singulier, et des mathématiques, en tant du moins qu'elles reviennent sur un singulier intuitivement constructible où leurs entités fondamentales ont une existence imaginable[3]. En effet « le terme où s'achève la connaissance de la

1. Voyez plus haut, chap. II, pp. 107-113.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *De Verit.*, 12, 3, ad 3. — Il est remarquable que le jugement, l'intuition du sens, et aussi l'appétit, ont tous trois rapport, bien que d'une façon très différente, à l'*esse rerum* : le jugement pour déclarer comment la chose atteinte dans nos notions se comporte dans cet *esse* (actuel ou possible) ; l'intuition du sens pour y atteindre le sensible existant en acte ; l'appétit pour porter le sujet à la chose selon qu'elle existe en acte.

3. Voyez ci-dessus p. 254, note 2.

nature, c'est la chose atteinte par les sens, avant tout par la vue. Comme le coutelier ne cherche la connaissance du couteau que pour l'ouvrage qu'il a à faire, je veux dire pour faire ce couteau particulier, de même le savant ne cherche à connaître la nature de la pierre, ou du cheval, que pour savoir les raisons des choses qui tombent sous les sens ; et comme le jugement de l'artisan sur le couteau serait déficient s'il ignorait l'ouvrage à faire, de même le jugement du savant sur les choses de la nature, si ce qui tombe sous les sens était ignoré. D'autre part tout ce que notre intelligence connaît [même les êtres mathématiques et les réalités métaphysiques] dans l'état présent d'union au corps, elle le connaît en le rapportant en quelque façon aux choses sensibles de la nature. Aussi est-il impossible que le jugement de l'intellect ne soit pas déficient en nous, quand les sens externes sont liés par le sommeil. [1] »

1. *Sum. theol.*, I, 84, 8. — Cf. *De Veritate*, 12, 3, ad 2 : « Ad secundum dicendum, quod judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut quorumcumque ; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus ; unde Philosophus dicit in III. Caeli et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare ; et similiter dicit in VI. Ethic. (cap. VII in fin.) quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum ;* extrema appellans illa in quae fit resolutio judicantis. Quia

31. Ce n'est pas à vrai dire un seul monde de l'intelligibilité que nous tirons, par l'abstraction, du monde de l'existence : autant il y a de degrés d'immatérialité ou d'immatérialisation de l'objet, autant il y a d'univers d'intelligibilité.

L'être de raison.

32. Notre esprit ne tire pas seulement du sensible telles natures intelligibles réalisées dans le monde de l'esistence, il ne pose pas seulement devant lui ces natures ou des natures dont la notion naît pour lui de la considération des premières, et qui toutes peuvent exister, bref il ne conçoit pas seulement des êtres réels, c'est-à-dire *capables d'exister*, il peut aussi construire à l'image de ces natures, *ad instar entis*, des objets de pensée *incapables d'exister* hors de l'esprit (par exemple le genre et l'espèce, le sujet, le prédicat, etc.), que les anciens appelaient des êtres de raison, *entia rationis*.

Ces objets de pensée, qui ne méritent pas le nom d'essences, car l'essence est la capacité d'exister *(esse)* [1], notre esprit ne les crée pas de toutes pièces ; il les fait avec des éléments qui sont des essences

igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis ; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum ».

1. « Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. » Saint THOMAS D'AQUIN, *De Ente et Essentia*, cap. I. — « Non habet [ens rationis] essentiam aliquam. » CAJETAN, *Comm. in de Ente et Essentia*, cap. I, q. I.

ou des aspects intelligibles d'abord saisis dans les choses : par exemple il fait l'objet de pensée « néant » avec l'« être », à quoi il ajoute la négation ; en eux-mêmes ce ne sont jamais que de simples non-essences *(négations ou privations)* — une chimère est un non-être conçu à l'instar d'un animal — ou des *relations* qui, bien que ne pouvant pas exister hors de l'esprit, ont cependant le même contenu intelligible et la même définition (προς τί) que les relations réelles. De tels objets ne sont pas des choses, cependant ce ne sont pas de *purs objets* séparés de tout sujet transobjectif comme les « phénomènes » des modernes[1], car ils sont conçus à

1. Ajoutons qu'ils sont *faits* par l'esprit avant d'être *connus* de lui comme êtres de raison. J'use de l'idée de la cécité ou de celle de la mort, pour signifier qu'un homme est privé de la vue ou qu'il a cessé de vivre, bien avant de connaître ces êtres de raison comme tels, de m'apercevoir que je pense *la* mort et *la* cécité comme des choses. A ce point de vue « *esse est percipi seu intelligi* » n'est pas vrai même de l'être de raison : il existe dans l'esprit avant d'être connu ; et sans doute (et voilà par où la formule idéaliste s'applique à l'être de raison) cette existence dans l'esprit n'est elle-même qu'un *esse objectivum seu cognitum,* mais qui se réfère au *cognosci* des éléments réels avec lesquels l'être de raison a été construit, et des réalités à l'instar desquelles il est conçu, non au *cognosci* de l'être de raison comme tel. C'est seulement du concept mental qu'on peut dire purement et simplement « *esse est intelligi* (ipsum intelligi intrinsecum) ». Voir plus loin Annexe I, § 4, IX. « Cognitio formans ens rationis non est reflexa respiciens ipsum tanquam rem cognitam ut quod, sed illa cognitio directa, quae *ipsum non ens reale, vel quod realiter relativum non est,* denominat cognitum ad instar entis vel relationis realis [...] Non... cognitio reflexa qua praecise ens rationis denominatur cognitum ut quod, sed [cognitio directa] qua denominatur cognitum ad instar entis id quod non est, formaliter et per se primo format ens rationis. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 2, a. 4, *dico ultimo.* Reiser, t. I, p. 304.

l'image de ces sujets (dont ils présupposent la connaissance préalable) et ils sont construits avec des éléments empruntés au réel ; loin d'être séparés de celui-ci, ils lui sont donc reliés à ce double titre. Le réel (actuel ou possible) reste leur fondement ou leur occasion, c'est de lui qu'ils tiennent tout ce qu'ils ont de consistance objective. Si nous pouvons former des jugements à propos d'eux, c'est que nous les traitons *comme si* ils étaient des choses : « ratio de eis [non entibus] negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid »[1] ; et si l'esprit peut être vrai ou faux à leur égard, c'est en se rapportant indirectement au réel qui leur a servi d'occasion ou de fondement. Supprimez la nature du cercle et celle du carré, vous ne pouvez plus dire que le cercle carré est impensable ; supprimez toute nature connaissable à des degrés divers de détermination, vous ne pouvez plus dire que l'espèce est une partie du genre.

Si, comme l'enseigne le réalisme critique d'Aristote et de saint Thomas, l'être extramental intelligible est l'objet premier de notre intelligence, et si le réel existant nous est donné d'abord par les sens, d'où notre intelligence tire ses idées, nous sommes assurés que nos premières appréhensions intellectuelles ne portent pas sur des êtres de raison. *Ab actu ad posse valet consecutio :* puisqu'il y a des fourmis, c'est que la fourmi est possible. Et quant à la possibilité de l'être en général, elle nous est certifiée, indépendamment même (en droit) de toute

1. Saint THOMAS, *in Metaph.*, lib. IV, lect. 1, n. 540

perception d'existence actuelle[1], par la toute première intuition judicative de notre intellect, qui affirme précisément que l'être n'est pas le non-être[2]. Mais pour une philosophie qui ne part que de la pensée, et selon laquelle la pensée n'atteint d'abord qu'elle-même, comment être sûr que tous nos objets de pensée ne sont pas des êtres de raison ? C'est là que le Malin Génie enfonce son dard ; ce problème a été crucial pour Descartes (et pour Leibniz). Par un violent dédoublement, par une contradiction vécue qui est au cœur de l'idéalisme, ne faut-il pas à la fin se demander si l'être lui-même, à l'instar duquel est pensé l'être de raison, et qui de fait est conçu du premier coup par l'intelligence comme une réalité (possible), ne faut-il pas se demander si l'être lui-même n'est pas un être de raison ?

33. Dieu ne fait pas d'êtres de raison, c'est une marque de l'infirmité de notre intelligence abstractive que de ne pouvoir dans beaucoup de cas se conformer au réel qu'à condition de former des êtres de raison ; nous ne pouvons saisir les blessures de

1. Cf. plus haut, p. 178, note 1.

2. Ainsi « nous voyons aussitôt qu'il n'est pas seulement inconcevable, mais *réellement impossible* qu'une chose en même temps soit et ne soit pas. Et nous affirmons ainsi déjà la valeur objective et ontologique du principe de contradiction *avant tout jugement d'existence*, avant de faire réflexion que cette affirmation première suppose des idées, et avant de *vérifier* que ces idées nous viennent, par abstraction, des choses sensibles saisies par nos sens. » R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, *Rev. de Phil.*, janv.-févr. et mars-avril 1931, p. 18 du tiré à part.

l'être qu'en les concevant à l'instar de l'être[1]. « Tunc efficitur ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud, ac si ens esset[2]. » Remarquons ici que s'il y a des êtres de raison (comme le cercle carré, le plus grand nombre entier, la chimère, le meilleur des mondes) qui ne peuvent pas exister parce qu'ils sont intrinsèquement contradictoires, — ce sont les larrons, les faussaires parmi les êtres de raison, — il en est en revanche beaucoup d'autres, les honnêtes êtres de raison, qui ne peuvent pas exister non parce qu'ils seraient eux-mêmes composés de notes incompossibles, mais seulement parce que leur position dans l'existence est incompatible avec une de leurs notes objectives. La notion de prédicat n'est pas absurde, mais il

1. Et nous ne pouvons percevoir les relations qu'en formant d'elles un concept à part, abstrayant du sujet où elles ont ou n'ont pas leur fondement. N'étant de soi qu'un entre deux, un entre choses si l'on peut ainsi parler, n'impliquant dans sa notion ni exigence d'exister en soi ni exigence d'exister en autre chose, mais pur rapport de ceci à cela, la relation est un objet intelligible qui n'implique pas nécessairement et de soi d'étoffe ontologique, et elle n'est réelle qu'à raison du fondement qu'elle a dans son sujet. « Quia ex proprio conceptu est *ad aliud,* dit avec profondeur Jean de Saint-Thomas, requirit fundamentum, non solum ut existat, sed etiam *ut sit capax existendi, id est ut sit entitas realis.* » (*Log.*, II. P., q. 17, a. 2.) Un entendement abstractif concevra donc cet objet de pensée aussi bien là où il a un fondement réel dans le sujet rapporté à un terme (la relation est alors réelle, ainsi le navire s'éloigne réellement de la rive), que là où il n'a pas de fondement réel dans ce sujet, (s'il a alors un fondement réel ailleurs, on a une relation de raison fondée dans le réel, comme lorsqu'on dit que la rive s'éloigne du navire). Sur ces conditions requises pour qu'une relation soit réelle, voir l'article cité de Jean de Saint-Thomas.

2. Opusc. (apocr.) *de natura generis,* cap. 3.

serait absurde d'attribuer l'existence hors de l'esprit à un prédicat, lequel se définit par une certaine fonction qu'une chose possède en tant même que connue.

Impliquant dans leur notion une relation à quelque chose de réel atteint par l'esprit, on dit que ces êtres de raison sont *fondés dans la réalité.* Il arrive ainsi qu'un être de raison, qui ne peut pas exister hors de l'esprit comme lui-même il se présente à l'esprit, c'est-à-dire comme un être, manifeste très bien, à raison de son fondement dans le réel, ce qui existe hors de l'esprit, et n'a même été construit que pour cela. C'est poser une relation de raison dans Neptune que de dire qu'il est observé par un astronome, mais il est bien réel que l'astronome observe Neptune. Le mal est un être de raison en ce sens que pour penser la carence du bien qui devrait être dans un sujet je suis forcé de concevoir celle-ci comme quelque chose. Mais le mal existe très réellement et très positivement en ce sens que le sujet en question est bien privé ou mutilé du bien qui devrait être en lui. Le médecin ne trouve pas la surdité dans l'oreille et il ne cherche pas à la détruire comme il cherche à détruire une colonie de bactéries, pourtant c'est quelque chose de bien réel que d'être privé du sens de l'ouïe ; l'être de raison « la surdité » est fondé sur un dérangement très réel dans l'organisation interne de l'oreille.

C'est à des degrés très divers, au surplus, que tels ou tels de nos objets de pensée peuvent être affectés de la note d'irréalité caractéristique de l'être de raison. Le mal, la surdité, tout en se ré-

férant au fait très réel qu'un sujet est privé d'un bien dû, sont, en tant qu'objets posés devant l'esprit à la manière d'une substance ou d'une qualité, des non-êtres ; une surface géométrique est un être possible (si c'est une surface euclidienne) affecté d'une condition de raison qui l'empêche d'exister dans la nature avec l'absolue inépaisseur que sa définition comporte ; le mouvement est la réalité par excellence de la nature sensible, mais nous ne pouvons le concevoir qu'en retenant par la mémoire ce qui s'est déjà écoulé de lui, en sorte que « si l'âme n'existait pas » le temps et le mouvement « ne seraient pas »[1], entendons avec cette consistance irréelle (condition de raison) que leur confère notre appréhension[2]. Il importe beaucoup, nous le vérifierons dans le prochain chapitre, de considérer le rôle joué dans nos connaissances par les êtres de raison fondés *in re*.

---

1. « Ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.. » ARISTOTE, *Phys.*, IV, 14, 223 a 26. — Voir à ce sujet notre *Philosophie bergsonienne*, 2e éd., pp. 193-195 et XXVII-XXVIII note 2 ; *Théonas*, 2e éd., chap. VI.

2. Dans ces deux derniers cas l'esprit a « complété » le réel par quelque élément irréalisable, et c'est seulement à ce titre *(completive)* que l'objet conçu par lui est un *ens rationis*. Cf. CAJETAN, in I, 28, 1, *Ad primum vero dubium ;* Saint THOMAS, in I *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1.

CHAPITRE IV

CONNAISSANCE DE LA NATURE SENSIBLE

I

Les grands types de savoir.

1. Nous avons dit que la science, — au sens précis, quoique très général, de connaissance de mode parfait et incassable, — atteint des univers intelligibles immanents à l'univers de l'existence, mais qu'elle considère à part, pour les rabattre en quelque façon sur l'univers de l'existence : ces univers du savoir sont des univers de natures abstraites (saisies en elles-mêmes ou dans des substituts), de lois et de relations nécessaires, tandis que l'univers de l'existence est un univers d'individus et d'événements : dans cet univers il y a de la contingence et du hasard, il y un flux irréversible de formations singulières en interaction, et dont chacune ne se reproduira jamais plus telle quelle, il y a de la liberté ; c'est dans cet univers que nous agissons, au milieu de circonstances particulières et contingentes. Il est absurde d'imaginer qu'il puisse être reven-

diqué tout entier par la science humaine, car tout ce que nous venons d'énumérer n'est pas comme tel objet de science, au sens précis du mot. La connaissance du monde de l'existence pris en tant même que concret et existant relève, au point de vue spéculatif, de l'expérience et de l'histoire, des constatations de fait, des certitudes de perception et de mémoire, comme aussi de la conjecture et de l'opinion bien fondée, bref du travail de l'intelligence en tant qu'engagée dans le sens ; elle relève, au point de vue pratique, de l'art, de la prudence, de la connaissance par connaturalité. La science, le savoir au sens strict du mot, ne considère en ce monde que les nécessités intelligibles investies dans sa réalité. Chacun de nos types de savoir considère en lui un univers de nécessités intelligibles et celui-là seulement. Toutefois s'il y a un savoir suprême, un savoir-chef, un savoir des premiers principes, il pourra considérer d'ensemble tous ces différents univers, non pour se substituer au savoir particulier qui s'applique à chacun d'eux, mais pour connaître ce savoir lui-même, défendre et justifier ses principes, et pour faire ainsi l'unité.

Quels sont donc, du moins dans leurs types les plus généraux, les divers univers d'intelligibilité que notre intelligence pose devant elle lorsqu'elle travaille en se dégageant du sens ? La tradition aristotélicienne, nous l'avons rappelé déjà [1], en reconnaît trois principaux, qui correspondent à ce que les thomistes appellent les trois degrés ou les trois

1. Cf. chap. II, § 12.

ordres d'abstraction : l'univers des principes et des lois de la nature sensible et mobile, monde de la *Physica :* l'univers de la quantité comme telle, monde de la *Mathematica :* l'univers de l'être en tant qu'être, et des objets intelligibles qui, de soi, n'exigent pas la matière comme condition de réalisation, monde de la *Metaphysica.*

Voulons-nous donner à ces trois degrés d'abstraction des noms plus conformes aux habitudes de la langue didactique moderne ? Nous pourrions dire, en nous référant au vocabulaire proposé plus haut[1], que si l'ensemble de ce que le sujet connaissant peut atteindre dans les sujets transobjectifs soumis à ses prises intelligibles (c'est-à-dire qui s'offrent d'eux-mêmes à être rendus ses objets[2]), constitue d'une façon générale le *transobjectif intelligible*[3], la première zone avec laquelle l'intelligence humaine est en rapport dans ce vaste ensemble est un univers d'objets qui ne peuvent se réaliser que dans l'existence sensible ou empirique, disons l'univers du *réel sensible.* Comment dépasser cet univers ? Ou bien en s'évadant du réel en en renonçant à ordonner la connaissance à cette suprême valeur qu'est l'existence hors de notre esprit, je veux dire en s'appliquant à des objets qui ne peuvent (s'ils sont réalisables) se réaliser que dans l'existence sensible mais qui sont conçus sans ordre à l'existence, c'est alors la seconde

1. Voyez plus haut chap. III, pp. 181-182.

2. Ces sujets proportionnés (connaturels) à l'intelligence humaine sont les choses corporelles ou sensibles.

3. Dans les termes didactiques que nous proposons ici, « intelligible » est pris au sens d'intelligible *pour nous.*

zone de transobjectif intelligible, l'univers du *préter-réel*, univers du mathématicien. Ou bien en se portant par delà le sensible, en s'appliquant à des objets qui sont conçus en ordre à cette suprême valeur qu'est l'existence extra-mentale, mais qui peuvent se réaliser dans une existence non sensible, non empirique : c'est alors la troisième zone du transobjectif intelligible, l'univers du *trans-sensible*, — univers du métaphysicien, — lequel débouche sur un transintelligible (pour nous) qui n'est plus connaissable que par analogie.

2. Ces trois types généraux de savoir appartiennent à l'ordre de la connaissance spéculative.

S'agit-il de l'ordre de la connaissance pratique, alors, du haut du savoir métaphysique l'esprit se retourne vers le monde de l'existence comme tel, et il arrive, par les degrés de la philosophie morale et des sciences pratiques qui la continuent, puis de la prudence, jusqu'au contact immédiat de l'action singulière à régler. Ce n'est pas de cet ordre pratique que nous nous occupons ici[1].

Dans l'ordre spéculatif, la métaphysique est le savoir suprême, le savoir-chef dont nous parlions tout à l'heure. On peut se demander avec Kant si la métaphysique est possible comme science (à quoi nous répondons oui) ; on peut se demander avec Maine de Biran et Bergson si elle est elle-même et de soi une science expérimentale (à quoi nous répondons non). Mais en tous cas il n'y a pas d'autre

1. Nous en traitons dans le chapitre VIII et dans l'Annexe VII.

savoir, il n'y a pas, en particulier, de sciences expérimentales qui se partagent avec la métaphysique l'univers du trans-sensible, ou du troisième degré d'abstraction. Inversement il n'y a pas de philosophie ou de connaissance ontologique qui se partage avec les mathématiques l'univers du préter-réel, ou du deuxième degré d'abstraction.

Au premier degré d'abstraction, au contraire, nous trouvons deux savoirs différents, un savoir d'ordre ontologique, la *philosophie de la nature*, et un savoir d'ordre empiriologique, les *sciences expérimentales* (la « Science » κατ' ἐξοχὴν dans le langage moderne) qui se partagent l'univers du réel mobile et sensible. Aussi est-ce à ce degré-là que se noue de la façon la plus significative le problème, faut-il dire le conflit, de la science et de la philosophie. Nous avons pris déjà une première connaissance de ce problème, selon qu'il se présente dès l'abord à la réflexion, je veux dire au point de vue surtout méthodologique du théoricien des sciences. Nous voudrions maintenant essayer de l'approfondir au point de vue de la philosophie critique. Pour cela nous commencerons par revenir sur la science physico-mathématique, pour examiner de nouveau la nature de cette reine et déesse des sciences expérimentales.

La physique moderne considérée dans son type épistémologique général.

3. Une telle science, nous l'avons vu[1], apparaît de prime abord comme une mathématisation du

1. Cf. chap. II, pp. 83-90, 120-125.

sensible ; demandant à l'induction un donné empirique bien établi, mais pour le soumettre à une forme déductive et à une règle d'explication d'ordre mathématique, elle répond au type épistémologique que les anciens dénommaient « sciences intermédiaires » *(scientiae mediae)*, sciences qui chevauchent sur l'ordre physique et sur l'ordre mathématique, qui sont matériellement physiques et formellement mathématiques, en sorte qu'à la fois elles ont, quant à leur règle d'explication, plus d'affinité avec les mathématiques qu'avec la physique, et sont, quant au terme où elles vérifient leurs jugements, plus physiques que mathématiques[1].

Un premier point doit être ici mis en lumière, il a fourni un des thèmes du chapitre consacré à l'expérience scientifique : ce n'est pas la nature des causes physiques considérée en elle-même que la science physico-mathématique recherche. Elle travaille sur le réel physique, mais pour l'envisager au point de vue formel des mathématiques, et des légalités mathématiques qui relient entre elles les mesures recueillies par nos instruments dans la nature. Elle résout tous ses concepts dans le mesurable. Et ce qui vérifie la synthèse déductive qu'elle édifie, c'est seulement la coïncidence des résultats numériques de celle-ci avec les mesures effectivement trouvées ; il ne s'ensuit pas que les êtres mathématiques qui interviennent dans cette synthèse représentent déterminément les causes et les entités réelles qui sont comme les articulations ontologiques

---

Cf. 1. plus haut, chap. II, p. 84.

du monde de la nature sensible[1]. C'est en bloc que la théorie physique se vérifie, moyennant la correspondance établie entre le système de signes qu'elle emploie et les événements mesurables expérimentalement reconnus.

4. Mais un second point doit aussi être signalé, qui se rapporte à l'observation rappelée à l'instant, que la connaissance physico-mathématique, tout en ressortissant à l'ordre mathématique quant à sa texture formelle, reste cependant, quant au terme auquel elle s'applique, plus physique que mathématique : des préoccupations ontologiques interviendront obliquement dans cette science. Sans constituer une science de l'être physique comme tel, elle comportera *obliquement* des valeurs ontologiques. Le réseau de relations mathématiques qu'elle cherche à établir entre les phénomènes sensibles, et qui constitue son objet le plus formel, ne peut pas satisfaire à lui seul ni stimuler suffisamment l'esprit du savant. Celui-ci est appliqué au réel physique ; à raison de cette réalité sur laquelle se fonde et dans laquelle débouche sa science, la tendance invinciblement ontologique de la raison humaine, et la pression exercée malgré tout sur elle par le principe de causalité, devront nécessairement jouer chez lui d'une certaine manière, il sera nécessairement conduit à intégrer à sa déduction mathématique, — je dis dans le domaine de la science elle-même, — à intégrer à l'explication formellement mathématique des

1. Cf. plus haut, chap. II, pp. 121-123.

apparences observables un système de principes et de causes d'ordre physique (ontologique) qu'il aura reconstruit à cet effet. (Aussi bien trouvera-t-on souvent, au principe initial d'une théorie nouvelle, l'intuition de quelque entité explicative physiquement concevable[1].) Et ainsi une telle science comportera une relation à l'être réel, considéré non seulement comme source inépuisable de mesures à effectuer, mais aussi comme fondement des reconstructions dont nous venons de parler.

Il importe toutefois de le remarquer : que les entités explicatives ainsi construites soient des êtres réels ou des êtres de raison, cela lui est complètement indifférent. Au philosophe de faire, s'il le peut, cette distinction parmi les diverses entités mises en œuvre par le physicien. Le physicien lui-même ne s'en inquiète pas, car tout ce qui lui importe, c'est la valeur

1. La manipulation mathématique n'est pas sans entraîner ici certaines conséquences sur lesquelles M. Émile Picard attire justement l'attention. « Si l'on demande à quoi se ramène la théorie des ondes de Fresnel, il faut répondre, et nous touchons ici à un point capital de philosophie scientifique — à un système d'*équations différentielles.* Or celles-ci, on l'a quelquefois oublié, n'ont pu être formées, en partant de la conception moléculaire d'un milieu éthéré, qu'en faisant de nombreuses hypothèses sur les rapports de cet éther avec la matière pondérable, et en passant du discontinu au continu de manière à obtenir des équations différentielles, que l'on réduit d'ailleurs, pour éviter des difficultés analytiques inextricables, à la forme linéaire, comme dans tant de questions de physique mathématique. Des circonstances plus ou moins analogues se présentent ailleurs, et, dans ces conditions, on comprend combien il est difficile de condamner définitivement la conception initiale d'une théorie » (Émile Picard, *Un Coup d'œil sur l'Histoire des sciences et des Théories Physiques*, lecture faite le 16 décembre 1929 à l'Académie des Sciences, p. 34.)

explicative de ces entités en fonction du réseau d'équations de la théorie physique. De sorte que son appétit ontologique se satisfera aussi bien, sinon mieux, avec des êtres de raison qu'avec des êtres réels.

Il se peut du reste qu'il soit choqué d'entendre le philosophe s'exprimer ainsi ; un grand malentendu surgit du fait que l'un et l'autre attachent au mot « réel » un sens différent. Le philosophe oppose l'être réel à l'être de raison au sens logique et critique qui a été précisé ici, et il lui importe beaucoup de rechercher à laquelle de ces deux classes appartiennent les entités auxquelles il a affaire. Cette opposition et cette recherche n'intéressent pas le physicien comme tel, il les ignore au surplus. Et il prétend qu'à condition qu'elles se définissent par des opérations de mesure au moins théoriquement réalisables les entités dont il use sont réelles, c'est-à-dire qu'elles expriment d'une façon authentiquement physique le comportement réel de la nature. Je crois bien, répond le philosophe, elles sont faites pour cela, même celles qui sont le plus manifestement des *entia rationis*. Le physicien ajoute d'ailleurs aussitôt, comme pour contrarier son collègue, que ces entités réelles sont des « ombres » ou des allusions, et qu'il serait ridicule de leur rien demander concernant la nature intime de la matière...

Être réel et être de raison dans le savoir physico-mathématique.

5. Nous vérifions ici sur un cas typique l'importance, signalée à la fin du précédent chapitre, du rôle

des êtres de raison dans la connaissance humaine. Parce qu'un être de raison, — l'ordre que soutiennent entre eux nos objets de concepts pris précisément comme connus, c'est-à-dire selon la vie qu'ils mènent dans notre esprit, — parce qu'un être de raison constitue l'objet spécificateur de la Logique (c'est là le privilège de cette science), on pourrait être tenté de croire que les *entia rationis* ne jouent un rôle que dans la Logique ; ce serait une grave erreur. Déjà la connaissance commune use à chaque instant d'êtres de raison : il en est ainsi par exemple chaque fois que nous disons « *le mal* a triomphé dans cette âme », ou « cet homme a été victime de *sa surdité* », ou « le soleil *se lève* », car *le mal* et *la surdité* sont des privations, non des essences capables de subsister, et le soleil ne monte pas dans le ciel. Les mathématiques forment constamment des êtres de raison, tels que le nombre irrationnel, le nombre imaginaire, le nombre transfini [1], les espèces de configuration, etc. Et il est clair qu'une connaissance du réel physique qui ne scrute pas en elles-mêmes, dans leur réalité proprement physique ou ontologique, l'essence et les causes de celui-ci, mais qui le re-

1. Nous pensons que le nombre « transfini » est une entité *réelle possible* (de puissance absolue) quant à la *multitude transcendantale* infinie en acte impliquée par sa notion, mais qu'il est *de raison* quant à *l'unité d'ensemble* qui complète cette notion (et qui n'est qu'une unité d'appréhension), permettant le retour, pour ainsi parler, et la ré-imposition analogique de l'ordre mathématique et des considérations mathématiques d'égalité, d'inégalité, etc., sur l'ordre purement métaphysique auquel ressortit la multitude trancendantale prise simplement comme telle.

« Dieu a fait les nombres entiers, disait Kronecker ; tous les autres sont l'ouvrage de l'homme. »

construit au pur point de vue des relations de mesure qu'il comporte et selon les exigences d'une déduction mathématique aussi générale que possible, usera nécessairement de beaucoup d'êtres de raison comme d'auxiliaires indispensables. Dans le sentités qui servent au physicien à penser ses enregistrements numériques en fonction de l'état actuel des connaissances physiques, il y aura d'ailleurs tous les degrés, depuis la multitude des *entia realia* plus ou moins élaborés qui répondent seulement aux constatations expérimentales, et traduisent conceptuellement les causations observables[1] et les structures observables du réel, jusqu'à des entités, qui, tels l'atome ou l'électron, apparaissent, en ce qui concerne la question *an sit,* comme des réalités (il existe quelque chose que les mots électron et atome circonscrivent déterminément), et, en ce qui concerne la question *quid sit,* comme des images non seulement approximatives mais symboliques des parties primordiales de l'organisation spatio-temporelle de la matière (disons que ce sont des êtres réels symboliquement reconstruits[2]) ; et jusqu'à des entités dont les temps einsteiniens offrent aujourd'hui l'exemple le plus

1. Voyez plus loin p. 315, note 1.

2. M. Wolfers se plaint avec raison que « bien des chercheurs aient pris l'habitude de raisonner sur les électrons, protons, photons et atomes, comme sur les pions d'un jeu d'échec, oubliant ce que ces termes couvrent encore d'hypothèses, d'obscurités et d'idées subjectives ». (*Transmutation des Éléments,* Paris, Soc. d'édit. scientif., 1929, p. 19.) — Sur la signification physique de la mécanique ondulatoire, cf. André George, *L'œuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui,* § III (Paris, 1931). « Les essais de représentation physique par des moyens plus ou moins traditionnels ont échoué. »

fameux, et qui sont pleinement des êtres de raison, substituts de certaines réalités dont la valeur ontologique n'intéresse pas la science. Nous parlons naturellement d'êtres de raison fondés dans le réel, car ils sont fondés sur le comportement réel de la nature, sur des mesures et des faits réellement recueillis dans la nature, — par exemple sur les résultats de Michelson ; ils restent cependant des êtres de raison, des entités incapables d'exister telles quelles et ils n'ont pas plus de valeur ontologique intrinsèque et directe que les modèles matériels construits dans l'espace par lord Kelvin.

6. Comment comprendre cette formation d'entités explicatives présentant aux degrés les plus divers l'aspect d'*entia rationis*, et qui restent cependant toujours fondées dans le réel ? C'est en s'attachant à une exacte doctrine de la quantité qu'on peut répondre à cette question.

A considérer les choses au point de vue, non du physicien, mais du philosophe, et à s'exprimer dans son langage, la quantité, c'est-à-dire l'extension de la substance et de son unité métaphysique en parties diverses selon la position, est une propriété réelle des corps, il y a, dans la nature, des dimensions, des nombres, des mesures réelles[1], un espace

1. Cf. R. DALBIEZ, *Dimensions absolues et Mesures absolues*, Revue Thomiste, mars-avril 1925. — Précisons ici ce que nous écrivions dans *Théonas* (seconde éd., ch. VI, et notes 21 et 23) : il convient, en se fondant sur la doctrine aristotélicienne des trois genres de relations prédicamentales (*Metaph.*, lib. V, cap. 15, leçon 17 de saint Thomas ; cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, Log. II. Pars, q. 17), de distinguer la mesure *de spécifi-*

réel[1], un temps réel[2], et c'est sous les conditions et les modalités de cette quantité réelle, c'est quantitativement mesurées et réglées que les causes en interaction dans la nature développent leurs activités

---

cation, qui fonde les relations du troisième genre et qui règle le mesuré *secundum commensurationem esse et veritatis* (cette mesure est comme telle d'un autre ordre que le mesuré), et la mesure *de comparaison*, qui fonde les relations du premier genre, et qui compare en particulier un nombre à une unité, une grandeur à un étalon (mesure mathématique).

Nos mesures physiques impliquent *relation transcendantale* (ou *secundum dici*) de nos unités et de nos instruments à la réalité à mesurer ; relation *secundum esse* réelle (prédicamentale) du *premier* genre rapportant à nos unités la quantité mesurée (mesure de comparaison) ; et relation *secundum esse* de raison du *troisième* genre faisant dépendre de nos mensurations [la façon dont nous concevons] l'être des choses mesurées (mesure de spécification).

Outre les mesures réelles (ontologiques) de spécification, — qui peuvent concerner la qualité elle-même (car c'est à cette catégorie de mesures qu'il faut, croyons-nous, rapporter la *mesura intrinseca* « quae est in mensurato sicut accidens in subjecto », (saint Thomas, in II. *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2, ad 1 ; ainsi un corps est intrinsèquement « mesuré » par ses propres dimensions, ontologiquement déterminées), — il y a dans la nature des mesures réelles de comparaison, qui sont des mesures ontologiques, selon lesquelles les choses, et en particulier leurs dimensions, sont extrinsèquement déterminées et reliées les unes aux autres dans une unité de coordination ou de subordination (« unumquodque mensuratur simplicissimo sui generis », *Sum. théol.*, I, 10, 6 ; cf. *in Met.*, lib. X, lect. 2), et que le philosophe peut appeler nombres (au sens où, d'après saint Thomas, comme nous le rappelons ci-dessous, le nombre existe *a parte rei* et comme nombrable avant d'être nombré), mais qui n'ont rien à voir avec des nombres trouvés par un observateur (nombres du physicien). C'est ainsi par exemple que le temps lié au mouvement le plus fondamental (que les anciens cher-

1. Voyez plus loin §§ 18 et 19.

2. Cf. THÉONAS, *loc. cit.*, et notes 9, 14, 15, 16, 17.

qualitatives. *In mensura, pondere et numero.* La réalité physique foisonne de richesses entitatives irréductibles à la quantité ; mais en raison de sa matérialité, et parce qu'il émane de la substance des corps médiatisé par la quantité, ce monde de qualités est intrinsèquement soumis aux déterminations quantitatives (c'est pourquoi il est accessible à nos mensurations extrinsèques et artificielles). La quantité ainsi considérée ontologiquement, comme premier accident des substances corporelles, et comme matrice des activités cosmiques, est objet de la considération du philosophe de la nature, celui-ci étant d'ailleurs incapable de passer de là à la connaissance des déterminations quantitatives auxquelles les choses du monde physique sont soumises, et de retrouver pour l'u-

---

chaient du côté des mouvements sidéraux, qu'aujourd'hui on chercherait plutôt du côté des mouvements intra-atomiques ou du mouvement de la lumière) mesure les autres temps de l'univers matériel. (Saint Thomas dira de même, car le concept de mesure peut être employé analogiquement, qu'il n'y a qu'un *aevum*, mesuré par la durée du premier ange.) Mais le mètre ou l'étalon de la nature nous échappe parce qu'en réalité il n'y a pas ici de mètre ou d'étalon à appliquer à une quantité, il y a seulement le fondement ontologique d'une telle application. S'il y a des mètres et des étalons, ce sont ceux que l'Intelligence créatrice a eus en vue.

Saint Thomas explique *(in Phys. Arist.*, lib. IV, lect. 23) que sans un esprit nombrant il ne peut pas y avoir *numération*, mais qu'il peut y avoir nombre : « Sicuti possunt esse sensibilia sensu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus non existente numerante. » C'est dire qu'alors ce nombre n'est pas nombré (en acte). On ne peut l'appeler « nombre nombré » que parce qu'il s'offre à la numération. « Numerus numeratus dicitur... id quod numeratur actu, vel quod est numerabile. » *(Ibid.*, lect. 17.)

sage humain les mètres et étalons de la nature.

Mais la quantité peut encore être considérée d'une tout autre façon : dégagée de son sujet par l'*abstractio formalis*, posée pour elle-même devant l'esprit, constituant à elle seule un univers de connaissance séparé (univers du préter-réel), elle est alors traitée non plus ontologiquement ou au point de vue de l'être, mais quantitativement ou au point de vue des relations elles-mêmes d'ordres et de mesure que soutiennent entre eux les objets de pensée discernables et elle comme formes ou essences qui lui soient propres. Ainsi considérée elle est l'objet du mathématicien ; j'entends bien que, pour beaucoup de théoriciens modernes des mathématiques pures, celles-ci n'ont pas d'objet, sinon des relations logiques purement formelles, en telle sorte que selon la célèbre définition de Bertrand Russell, elles se réduisent à « une étude où l'on ignore de quoi on parle et où l'on ne sait pas si ce qu'on dit est vrai », à une discipline sans contenu, et à laquelle tel ou tel contenu objectif ne surviendrait que fourni par la physique. Mais cette tendance nominaliste n'a, croyons-nous, prévalu en mathématiques que parce qu'aux précieuses acquisitions rationnelles représentées par le développement de l'axiomatique[1]

1. Comme le note avec raison M. René POIRIER (*Essai*, pp. 126-127), « axiomatique peut se dire d'une théorie où les postulats et les indéfinissables sont mis en évidence. Toute science formelle rigoureuse est alors axiomatique. Mais ce terme peut aussi désigner, par opposition à une autre théorie, où l'on essaie de garder aux notions primitives leur compréhension accoutumée, les théories où l'on renonce à attribuer à ces notions un sens quelconque, où l'on voit en elles de simples termes dont toute

s'est joint un abandon injustifié de l'intuition.

L'intuition dont nous parlons ici n'est pas une intuition intelligible (ni une intuition pure au sens Kantien), comme l'ont cru longtemps les géomètres qui se donnaient pour objet propre un monde de modèles platoniciens découpés dans un milieu amorphe préexistant aux figures qui le spécifient (voire éternel et conditionnant l'univers) et qui serait « l'espace » ; ce n'est pas non plus une intuition expérimentale, relevant de la perception externe,

---

la signification consiste à être employée suivant telles ou telles conventions formelles. En ce sens, la géométrie intuitive courante n'est pas axiomatique, mais celle de Hilbert l'est à peu près parfaitement. L'ambiguïté apparaît dans des formules comme la suivante, que tout le monde accepte sans l'entendre de la même manière : toute science théorique doit tendre à la forme axiomatique. Adoptons le premier sens énoncé, cela veut dire qu'elle doit être exposée d'une manière rigoureuse, hypothético-déductive. Adoptons le second, nous arrivons à cette conclusion plus séditieuse : toute science pure consiste en l'invention d'un algorithme, privé par lui-même de toute espèce de sens objectif, et agencé de telle manière que les jugements portés à son sujet correspondent aux jugements d'expérience, d'une manière purement symbolique et verbale. En d'autres termes, une théorie vraiment abstraite des phénomènes est faite de symboles dépourvus de sens. » A la différence de M. Poirier, nous ne pensons pas que la première thèse implique la seconde.

On peut se demander, d'autre part, si à côté du développement de l'axiomatique, celui de la science physico-mathématique n'a pas été en partie l'occasion de la perturbation épistémologique par laquelle les modernes, méconnaissant une des premières hiérarchies du savoir, tendent à intégrer, pour autant qu'on lui donne un contenu, la mathématique à la physique ; en revanche une juste appréciation critique de la science physico-mathématique comme *scientia media*, par là même qu'elle exige une exacte notion des types épistémologiques purs qui se rencontrent en celle-ci, doit restituer aux mathématiques leur contenu indépendant et leur rang supérieur.

des observations et mensurations que nous effectuons grâce à nos sens et à nos instruments. C'est une intuition imaginative, une intuition du « sens interne », et qui ne dépend de la perception externe que présuppositivement, comme l'imagination elle-même. Ce rôle de l'imagination s'explique pour nous parce que la quantité, étant le premier accident de la substance corporelle, précède (d'une priorité de nature) tout l'ordre qualificatif (énergétique et physique) et donc tout l'ordre sensible, et cependant elle est elle-même connue du sens par le moyen des qualités sensibles, non sans, du reste, toute une éducation synergique de la perception (elle est un « sensible commun ») : l'imagination au service de l'intelligence peut donc pénétrer fans le monde de la quantité pure, abstractivement détachée de la matière sensible, — et cela dans la mesure même où l'imagination, bien que présupposant le sens externe, est libre de lui (j'entends par là que ses objets ne sont pas soumis aux conditions de relativité qui affectent hic et nunc ceux de la perception, et qui proviennent d'une dépendance actuelle à l'égard des circonstances physiques externes) ; les schèmes intuitifs de l'imagination — qui ne sont nullement l'objet lui-même, mais seulement le symbole ou l'illustration sensible de l'objet des mathématiques — nous manifestent ainsi sensiblement, mais d'une manière indépendante de toute condition expérimentale, des essences et des propriétés qui de soi précèdent l'ordre sensible et sont indépendantes de lui. Et ce rôle de l'imagination, s'il ne dispense en rien de la stricte et minutieuse rationalité des vérifications logiques,

comme les intuitionnistes ont trop souvent semblé le croire, est cependant indispensable, parce que l'objet n'est pas ici, comme en métaphysique, purement intelligible : il faut que la constructibilité dans l'intuition imaginative manifeste *ad sensum* la possibilité intrinsèque des entités considérées par l'esprit, avant tout des indéfinissables qui sont à l'origine de la science, et nous assure ainsi que loin d'envelopper quelque incompossibilité secrète ce sont de véritables essences (sur le fondement desquelles des êtres de raison capables d'existence idéale pourront d'ailleurs être édifiés à leur tour).

Quelles que soient les entités construites ou reconstruites par la méthode axiomatique, — et qui, lorsqu'elles ne sont pas directement figurables dans l'intuition, tombent du moins indirectement et par analogie dans le champ de l'imaginable, telles les multiplicités non-euclidiennes, dont la légitimité s'est imposée à tous les géomètres le jour où, à la suite de Beltrami, on a fait voir qu'une traduction euclidienne en était possible, — elles apparaissent, par ce rattachement aux sources intuitives des mathématiques, comme constituant à celles-ci un contenu, un champ de vérité et d'intelligibilité propre, — et tout à fait indépendant en lui-même (sinon dans les voies, préscientifiques, qui y conduisent notre esprit) des constatations physiques et des existences expérimentables ; aussi bien la confusion des mathématiques et de la logique provient-elle d'une ignorance fondamentale de la vraie nature de la logique ; une science non réflexive, qui ne trouve pas, comme fait la logique, son objet propre dans les objets des

autres sciences en tant qu'ils sont considérés dans l'esprit (« en tant même que connus »), a nécessairement un domaine à elle de natures connaissables, un contenu objectif propre et direct.

Ce contenu objectif du savoir mathématique, ce sont donc, comme l'avaient vu les anciens, mais toute une synthèse nouvelle est à édifier sur leurs principes, ce sont les êtres de la quantité prise en tant que telle, ses formes et « qualités »[1] propres, les structures relationnelles et les propriétés d'ordre et de mesure décelables dans la quantité continue et dans la quantité discrète, encore que les incessantes conquêtes des mathématiques modernes obligent à élargir comme par des exhaussements logiques successifs, à reviser et affiner bien des notions jadis admises sur ces êtres, et que, par une sorte d'effort vers une spiritualisation absolue de toute la connaissance mathématique, le nombre tende depuis trois siècles à réduire et absorber le domaine irrémédiablement potentiel du continu, et d'autre part à s'évader si c'était possible, de la quantité elle-même et de la spatialité pour étendre son empire sur la multitude transcendantale. Quoi qu'il en soit, ces êtres mathématiques, nous l'avons déjà remarqué, font abstraction non seulement de l'existence mais de l'ordre lui-même à l'existence, aussi peuvent-ils être *indifféremment*, et tout en demeurant de légitimes objets de science, soit *réels* (au sens du philosophe)[2] soit

1. Voy. plus haut, chap. II, p. 72, note I.

2. Il va de soi qu'ici le mot réel n'est pas pris au sens où le mathématicien distingue les nombres réels des nombres imaginaires. Les nombres irrationnels sont des nombres réels

de raison. Et c'est précisément en entrant de la façon la plus décidée dans le champ de l'être de raison et de la pure idéalité que les mathématiques modernes ont fait tant d'admirables découvertes.

7. Dès lors il est aisé de comprendre qu'en faisant du réel physique une exégèse mathématique — ce qui est possible précisément parce que la quantité, qui est le premier accident des corps, est saisie par la connaissance mathématique à un degré d'abstraction et d'immatérialité plus élevé que le degré physique[1] — le physico-mathématicien aura la même

au sens mathématique, — et le philosophe doit les tenir pour des êtres de raison, comme les nombres imaginaires. Le nombre imaginaire est ainsi appelé parce qu'il ne correspond pas véritablement à la *notion* de nombre, c'est une expression analytique.

1. « Mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus ; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica ; superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt : et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicalium salvantur in naturalibus, et non e converso. » Saint THOMAS D'AQUIN, *in de Caelo et Mundo,* lib. III, lect. 3. — C'est pourquoi celui qui étudie la nature peut user de principes mathématiques dans ses démonstrations : « Magnitudo addit positionem supra numerum ; unde punctus dicitur esse unitas posita. Similiter autem corpus naturale addit materiam sensibilem super magnitudinem mathematicam : et ideo non est inconveniens si naturalis un demonstrationibus utatur principiis mathematicis ». *(Ibid.,* lib. I, lect . 3. Cf. plus haut chap. II, p. 80, note 2).

Cet usage des principes mathématiques dans la connaissance de la nature peut ou bien rester accidentel et représenter un emprunt fait aux mathématiques par le *naturalis,* ou bien être essentiel à la science considérée, qui est alors proprement une *scientia media ;* et il est clair que divers degrés de « mathématisation » accidentelle doivent conduire progressivement de la science purement physique à la *scientia media.* La physico-

indifférence que le mathématicien au caractère d'*être réel* ou d'*être de raison* des entités qu'il emploiera, et pourra même être amené, comme on le constate de nos jours, à user, pour expliquer la réalité extra-mentale, de ce que les mathématiques lui offrent de plus certainement inapte à exister hors de l'esprit. Pour autant l'univers qu'il construira deviendra infigurable, — dans la même mesure que les êtres de raison mathématiques employés à cette construction, et qui ne sont plus directement représentables à l'intuition imaginative comme les *entia realia* de la géométrie euclidienne et de l'arithmétique du nombre entier.

Il reste que les êtres de raison mathématiques sont fondés sur les êtres réels mathématiques, et que ceux-ci ont été dégagés par l'abstraction mathématique de l'expérience du monde réel, saisis au sein de cette même quantité réelle que le philosophe considère, lui, ontologiquement. Cette quantité est là, c'est elle qui en définitive et de la façon la plus radicale fonde dans le réel les entités construites par le physicien pour rejoindre à partir des constellations mathématiques la terre de la nature, d'où il tire les mensurations effectuées à l'aide de ses étalons conventionnels, et d'où il est parti pour s'élever à ce ciel : circulation indéfinie grâce à laquelle la science physico-mathématique s'accroît sans cesse.

mathématique des modernes réalise le type de la *scientia media* d'une façon parfaite. Au contraire nous pensons que l'usage des mathématiques en biologie par exemple ou en psychologie, n'arrivera jamais à subordonner typiquement ces disciplines aux règles d'explication mathématiques.

Enfin, bien que cette science ne se préoccupe pas de l'ontologique comme tel, elle amassera en s'accroissant ainsi des faits physiques qui, si enrobés soient-ils dans les théories, si difficilement formulables en dehors d'elles, ont cependant de soi leur valeur propre et indépendante ; et parmi les entités qu'elle construira, celles-là auront un indice de réalité plus fort et envelopperont moins de conditions de raison qui se rapporteront plus directement (je veux dire avec moins d'interpositions théoriques) aux données expérimentales ; aussi bien les progrès que la physique théorique, c'est-à-dire la partie davantage spéculative de la physico-mathématique, accomplit en usant de plus en plus largement de l'idéalité mathématique, ne doivent-ils pas faire oublier l'immense trésor de résultats purement physiques, de faits et de causations observables, bref d'*entia realia* — d'ordre plus particulier d'ailleurs, et moins intéressants pour le philosophe — accumulés par la physique de laboratoire, c'est-à-dire par la partie davantage expérimentale de la physico-mathématique.

Explication ontologique et explication empiriologique (et refontes de la notion de causalité).

8. En subissant pleinement l'attraction de l'explication mathématique, et en se faisant informer par celle-ci, la physique, c'est la grande révolution scientifique accomplie par Vinci, Galilée et Descartes, a conquis son autonomie à l'égard de la philosophie. Plus ou moins complètement, plus ou moins

rapidement, les autres sciences expérimentales ont suivi cet exemple. On a assisté dans les trois derniers siècles et on continue d'assister à un affranchissement général des sciences des phénomènes. Cherchons-nous à caractériser la façon dont s'est produit cet affranchissement, nous dirons qu'on a vu se constituer, à côté du lexique conceptuel de la philosophie, qui est d'ordre ontologique, un lexique conceptuel tout différent, d'ordre empiriologique.

Quand nous observons un objet matériel quelconque, qui est comme le lieu de rencontre de deux connaissances : la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, nous sommes en présence d'une sorte de flux sensible stabilisé par une idée, autrement dit d'un noyau ontologique ou pensable manifesté par un ensemble de qualités perçues *hic et nunc*. (Je rencontre dans une excursion botanique une plante inconnue de moi. C'est un être d'une certaine espèce, — et que ma vue, mon odorat, mon toucher explorent avidement pour y discerner des notes caractéristiques. Je peux me demander à son sujet : qu'est-ce qu'un vivant végétatif ? Je peux me demander : comment la classer dans mon herbier ?) Il suit de là qu'en pareil cas, il y a pour nous deux façons de résoudre nos concepts : une résolution ascendante vers l'être intelligible, dans laquelle le sensible demeure, mais indirectement, et au service de l'être intelligible, comme connoté par lui ; et une résolution descendante vers le sensible et l'observable comme tels [1], dans laquelle sans doute

1. Cf. plus haut chap. II, pp. 77-78.

nous ne renonçons pas absolument à l'être (sans quoi il n'y aurait plus de pensée), mais où celui-ci passe au service du sensible lui-même, et avant tout du mesurable, n'est plus qu'une inconnue assurant la constance de certaines déterminations sensibles et de certaines mesures, et permettant de tracer des limites stables encerclant l'objet du sens. Telle est bien la loi de résolution des concepts dans les sciences expérimentales. Nous appelons respectivement *ontologique* (au sens le plus général de ce mot)[1] et *empiriologique* ou *spatio-temporel* ces deux types de résolution des concepts ou d'explication.

Il va sans dire que dans l'explication « ontologique » l'être reste considéré (pour autant qu'on demeure, comme dans le présent chapitre, au premier degré d'abstraction) en ordre aux données sensibles et observables. Mais l'esprit s'y porte pour en chercher la nature intime et les raisons intelligibles, c'est pourquoi il arrive en suivant cette route à des notions comme celle de substance corporelle, de qualité, de puissance opérative, de cause matérielle ou formelle, etc., qui tout en se rapportant au

1. Le mot « ontologique » ainsi employé dépasse de beaucoup la sphère de cette partie de la philosophie qu'est l'ontologie ou métaphysique générale. Il désigne un caractère commun à toutes les disciplines philosophiques. — Ajoutons, pour prévenir toute équivoque, que l'*ontologie* ainsi entendue n'accapare nullement l'exigence et le souci du réel. Ceux-ci, tout en s'y manifestant autrement, ne sont pas moindres dans le savoir empiriologique que dans le savoir ontologique, et l'on se tromperait en opposant sur ce point notre pensée à celle d'E. Meyerson. Quand elle construit des êtres de raison, la physique ne le fait que pour mieux saisir — selon son mode propre de concevoir et d'expliquer — la réalité observable.

monde observable ne désignent pas des objets qui soient eux-mêmes représentables au sens et exprimables dans une image ou dans un schème spatio-temporel ; ces objets ne sont pas définis par des observations ou des mensurations à effectuer de telle façon déterminée.

Dans l'explication « empiriologique » d'autre part il y a encore, comme nous le notions à l'instant, de l'ontologie, puisqu'il s'agit d'une connaissance intellectuelle, et que pour faire de la science expérimentale nous ne devenons pas des animaux sans raison ; en ce sens le savant, comme tout homme, reste rivé à l'ontologie, mais il n'y a là d'ontologie qu'indirectement et obliquement. L'ontologique n'est jamais là dégagé pour lui-même, il n'est là qu'à titre de fondement de représentations et définitions empiriques ou d'entités physico-mathématiques. L'esprit se porte alors à l'objet comme à l'origine de certains enregistrements constants, comme à un complexe désignable par sa rencontre avec nos sens et nos instruments d'une façon déterminée : en telle façon que le type ou les conditions essentielles d'*observation* de l'objet joueront un rôle déterminant à l'égard de l'explication scientifique. Toutes les notions dérivées introduites par la science pour « améliorer la description, de manière que les arbres ne cachent pas la forêt », ne font que condenser de l'observable ou du mesurable. Et si l'analyse conduit à des termes non atteints eux-mêmes par les sens (ou, s'il s'agit de psychologie, par l'introspection, car toute psychologie expérimentale n'est pas nécessairement behavioriste), ceux-ci demeurent toujours

conçus par rapport à des enregistrements et à des perceptions imaginaires (voire impossibles de fait, comme dans le cas de l'éther par exemple), et comme des observables cachés, indirectement atteints grâce à des observables patents qui les exigent ; toutes les notions employées se tiennent ainsi strictement dans l'ordre de ce qui tombe ou pourrait tomber ou aurait pu tomber sous l'expérience du sens[1]. En ce sens et pour abréger le langage on peut dire que l'explication empiriologique n'a pas de valeur ontologique, c'est-à-dire *directement* ontologique ; elle n'atteint l'être des choses qu'obliquement et comme fondement indirect, sans le faire connaître en lui-même. Elle travaille sur les natures ou essences du monde corporel, celles-ci ne sont pas comme telles son objet propre.

9. Dans cette catégorie elle-même de l'empiriologique il y a lieu de distinguer deux types d'explication nettement différents, selon que le contenu empirique (c'est-à-dire ici le mesurable) reçoit sa forme et sa règle d'explication des mathématiques, — on a alors un type d'explication « empirio-métrique », caractéristique de la science physico-mathématique, — ou selon que le contenu empirique (ici l'observable en général) comporte une forme et une règle d'explication purement expérimentales, — on a alors un type d'explication « empirio-schéma-

1. C'est là ce qui, dans le comportement des sciences de la nature, donne un fondement à la notion kantienne de phénomène (abstraction faite du système philosophique où cette notion est engagée).

tique »[1], caractéristique des sciences d'observation non mathématisables, ou du moins non mathématisées. Nous reviendrons plus loin sur cette distinction. Pour le moment nous voulons seulement noter que dans un cas comme dans l'autre, le lexique empiriologique propre aux sciences des phénomènes tend à se constituer dans une indépendance de plus en plus parfaite à l'égard du lexique ontologique de la philosophie[2].

Cette sorte de purification est particulièrement avancée dans la physique. Soit par élaboration de concepts neufs ou refonte de définitions, soit par un usage nouveau, appliqué tout entier aux vérifications sensibles, de concepts communs (d'origine philosophique ou pré-philosophique), les sciences telles que la biologie ou la psychologie expérimentales, qu'on peut rattacher, — nous dirons bientôt dans quelles conditions, et avec quelles réserves, — au type empirio-schématique, tendent, elles aussi, à se constituer un lexique notionnel de plus en plus autonome. Restant dans une continuité beaucoup moins précaire avec la philosophie, il leur est plus difficile qu'à la physique d'isoler ce lexique notionnel, d'empêcher qu'il se laisse pénétrer par des concepts philosophiques qui, dans ce domaine, donneraient lieu à de pseudo-explications. Elles s'y appliquent

1. Nous entendons par là que l'expérience n'est pas pensée ou rationalisée suivant une loi de conceptualisation mathématique, mais suivant des *schèmes* eux-mêmes expérimentaux découverts par la raison dans les phénomènes.

2. C'est là qu'un savant éminent appelle « une déclaration de liberté tendant à un développement autonome ». A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde physique*, p. 17.

cependant avec persévérance, on les voit même préférer souvent un outillage conceptuel rudimentaire (comme le système de notions psychologiques employées par l'école freudienne)[1] à condition qu'il assure cette indépendance.

Ainsi donc, d'une façon générale, dans tout ce registre empiriologique, la résolution des concepts se fait dans une direction infra-philosophique. Ce n'est pas à *ce que* les choses *sont en elles-mêmes* qu'on s'intéresse ; ce qui importe, ce sont les possibilités de constatation empirique et de mensuration qu'elles représentent, c'est aussi la possibilité de relier entre elles, selon certaines lois stables, les données fournies par ces constatations et mensurations ; toute définition devra se faire, non plus « par le genre prochain et la différence spécifique », mais par des propriétés observables et mesurables bien déterminées, dont on assignera dans chaque cas les moyens de repérage et de vérification pratique.

La possibilité d'observation et de mensuration remplace ainsi pour un tel savoir l'essence ou quiddité cherchée dans les choses par la philosophie.

Le registre de la conditionalité (qui maintient l'esprit dans le sensible et l'imaginable) tend à se substituer de même à celui de la causalité, qui, lorsqu'il est pur, fait tout de suite passer à des raisons d'être non représentables aux sens.

---

1. Nous n'oublions pas que malgré la valeur de la méthode d'investigation psychanalytique, la psychologie (empiriologique) de Freud est elle-même contaminée par une philosophie générale fondamentalement erronée.

10. Du moins est-ce là l'*idéal* auquel tend le savoir empiriologique. De fait, son matériel noématique est loin d'être homogène, et si l'on procédait à des coupes en profondeur, on verrait s'étager, pour une même fonction notionnelle, une série de couches de conceptualisation présentant des densités intelligibles et pour ainsi parler des indices de réfraction différents. Non seulement par exemple l'existence de natures ou essences stables dans le monde corporel est un postulat de la préphilosophie du savant, mais, dans l'usage même de la science, la notion naturelle que le sens commun fournit de ces noyaux ontologiques continuera de jouer sur certains plans, tandis que sur d'autres elle sera remplacée par la notion scientifiquement refondue de possibilité de mensuration.

De même le savant usera tout ensemble, à des plans différents de conceptualisation, d'une notion ontologique, fournie à l'état confus par le sens commun, et incarnée pour lui dans une relation observable ou mesurable, de la « cause » comme activité productrice d'être ; — et d'une notion empirio-ontologique vulgaire (et à vrai dire intrinsèquement ambiguë) de la « cause » comme phénomène producteur d'un autre ; — et d'une notion empirio-ontologique savante (philosophique et mécaniciste) de la « cause » comme phénomène auquel un autre est lié dans une universelle concaténation nécessaire où s'exprime une « loi » du monde ; — et enfin d'une notion empiriologique pure de la « cause » (tout contenu philosophique évacué) comme conditionnement spatio-temporel d'un phénomène ou comme

constellation de déterminations observables et mesurables auxquelles un phénomène est lié, notion qui trouve son expression parfaite dans la formulation des connexions physiques à l'aide de relations mathématiques comme celles que fournissent le calcul différentiel ou le calcul tensoriel. A ce plan de la conditionalité, l'idée d'action transitive, qui n'a cessé de se transformer à travers les divers masques de la causalité dont nous n'avons donné ici qu'un signalement abrégé, s'est complétement muée en celle de co-détermination phénoménale.

En même temps la science parvient à cet égard, comme on l'aperçoit de nos jours, à une sorte de point critique. En progressant dans sa propre ligne elle voit certaines de ses lois prendre la forme de lois statiques, qui rejettent les déterminations causales à l'arrière-plan, d'autres se transformer en ce qu'on a appelé des lois-identités ou des « truismes », qui expliquent le comportement des choses par ce comportement lui-même devenu, grâce à quelques travestissements mathématiques, propriété de la structure d'un monde fabriqué tout exprès par l'esprit (c'est ce qui arrive en particulier avec la refonte géométrique de certains chapitres de la physique, comme celui de la gravitation).

Mais surtout, une fois passé le seuil du monde atomique, elle découvre que la mécanique ne peut pas rendre compte du mouvement d'une particule d'une manière à chaque instant entièrement déterminée.

La mécanique ondulatoire nous apprend qu'il est impossible d'assigner une trajectoire déterminée à la particule associée à un groupe d'ondes, celui-ci

permet seulement de connaître la probabilité de la présence de cette particule dans une aire plus ou moins étendue, et la particule ne peut jamais avoir à la fois un emplacement parfaitement défini et une énergie parfaitement définie ; la mécanique quantique de Heisenberg et Born, qui s'accorde avec la mécanique ondulatoire de Louis de Broglie et Schrödinger, mais en montrant qu'il faut donner aux principes de celle-ci une signification statistique, et ne voir dans l'onde associée qu'un pur symbole mathématique, renonce de même à la possibilité de suivre le mouvement de chaque particule. La science arrive ainsi au « principe d'indétermination » ou aux « relations d'incertitude » de Heisenberg ; il n'est possible de déterminer la vitesse d'une particule qu'en laissant au même instant sa position dans l'indétermination, et de déterminer sa position qu'en laissant au même instant sa vitesse dans l'indétermination[1] ; pour observer avec précision la position d'un électron il faudrait perturber sa vitesse (en l'éclairant avec une lumière de courte longueur d'onde, dont le quantum a une grande énergie), et pour mesurer avec précision sa vitesse il faudrait (en ne l'éclairant qu'avec une lumière de grande longueur d'onde et de petit quantum) rendre incertaine sa position. En définitive il faut sacrifier « l'idée traditionnelle qui attribue aux corpuscules une position, une vitesse et une trajectoire bien déterminées » ; on ne peut plus attribuer non plus « une énergie bien définie

1. Plus précisément : le produit de l'erreur sur la position par l'erreur sur l'état de mouvement est toujours au moins égal à la constante de Planck *(h)*.

au corpuscule, mais seulement parler de la probabilité pour qu'il se manifeste avec telle énergie »[1]. Le train d'ondes n'est plus, selon le mot de Heisenberg, qu'un *paquet de probabilité.*

Voilà la science obligée pour autant de renoncer au déterminisme, précisément sous la forme où le déterminisme est « scientifique », et signifie, non pas que le cours des événements de la nature exclut toute contingence, mais simplement que les lois de la nature permettent — à supposer telles circonstances données à tel instant — de déterminer strictement la façon dont à un instant suivant tel phénomène matériel se présente à l'observation et à la mesure[2].

---

1. Louis DE BROGLIE, *Introduction à l'Étude de la Mécanique ondulatoire,* Paris, 1930, p. 150.

2. Il importe de signaler ici une équivoque dont le public est trop souvent victime (et parfois les savants eux-mêmes), et qui constitue à vrai dire un grossier sophisme.

Pour le savant le principe philosophique *natura determinatur ad unum,* dont il est question plus haut, chap. II, §§ 3 et 4, se traduit sur le plan empiriologique par la formule : « l'état initial d'un système [matériel] soustrait à toute action extérieure détermine entièrement ses états ultérieurs », ou encore : « si on se donne à un certain instant l'état d'un univers [composé, par hypothèse, d'agents purement matériels], l'état de cet univers à un instant ultérieur quelconque est entièrement déterminé », qui est la formule même du déterminisme *scientifique.*

Mais en énonçant cette formule on présuppose, implicitement ou explicitement, qu'on se trouve en présence de systèmes purement matériels, d'agents et de phénomènes purement matériels (au sens philosophique de ce mot, c'est-à-dire dont le comportement dépende entièrement des natures en interaction) pour lesquels la loi de causalité prend précisément cette forme. Le déterminisme scientifique est ainsi un déterminisme *conditionnel* (« à supposer qu'il n'y ait que des agents purement matériels »), ce n'est nullement le déterminisme absolu, le déterminisme comme doctrine *philosophique,* celui qui nie la

Voilà le principe de causalité — et sous la forme même de co-détermination phénoménale à laquelle la science l'a réduit, — voilà le principe de causalité exposé à des exceptions, troué de lacunes, déchu de sa valeur universelle ; résultat contre lequel l'abandon du point de vue proprement ontologique (philosophique) ne permet certes pas de protester : avec une science décidément vouée à l'empiriologie ou à l'empiriométrie pure, et de plus en plus captivée par l'être de raison mathématique (sachons gré à la nouvelle physique d'avoir mis ce trait en pleine lumière), il paraît clair qu'il faut aller jusque-là. Mais les savants ne semblent pas encore s'y résigner facilement, car c'est de la commune croyance au principe de causalité que leur travail de recherche tient son élan ; ils souhaitent avec Einstein que la « stricte causalité » retrouve un jour sa souveraineté

possibilité du libre arbitre. Tirer argument de cette formule en faveur du déterminisme philosophique, et pour conclure qu'il ne peut pas y avoir d'agents spirituels et libres, dont par définition le comportement, en tant que libre, échappe au domaine des sciences de la matière, et dont l'action, sans rien changer aux lois propres de la matière elle-même, empêche, par l'introduction d'un nouveau facteur (non matériel), que l'état initial du système où il se trouvent détermine entièrement ses états ultérieurs, c'est un simple tour d'escamotage.

De même la formule du déterminisme scientifique présuppose que toutes les conditions de l'état initial (ou de l'état considéré à tel instant) sont données, d'où il suit que l'état ultérieur est déterminé. Mais elle ne dit en aucune façon que certaines de ces conditions ne peuvent pas être de simples positions de fait (dépendant par exemple d'une intersection de lignes causales, ou, s'il s'agit de l'état absolument initial, d'une décision arbitraire). C'est pourquoi comme on l'a montré au chapitre II, le déterminisme scientifique n'exclut pas la contingence au sens philosophique de ce mot.

en physique[1]. Einstein exprimait ce souhait en 1927. Depuis lors la micro-physique semble accentuer au contraire sa tendance « indéterministe »[2]. Quelque forme qu'elle doive prendre dans l'avenir, et même si elle pouvait de nouveau faire retour aux méthodes ou seulement à l'idée[3] de détermination

1. « C'est seulement dans la théorie des quanta que la méthode différentielle de Newton devient inadéquate, et effectivement la causalité stricte nous fait défaut. Mais le dernier mot n'est pas dit. Puisse l'esprit de la méthode de Newton nous donner le pouvoir de rétablir l'accord entre la réalité physique et le trait caractéristique le plus profond de l'enseignement de Newton, la stricte causalité ». (Message à propos du centenaire de Newton, *Nature*, 26 mars 1927, p. 467).

2. Au contraire d'Einstein, Dirac considère comme définitivement exclue la possibilité d'un retour à la « stricte causalité ». « Puisque la physique ne s'occupe que de grandeurs observables, la théorie déterministe classique est indéfendable... Dans la théorie des quanta aussi, on part de certains nombres et l'on en déduit d'autres nombres. Tâchons de pénétrer l'essence physique de ces deux séries de nombres. Les perturbations qu'un observateur inflige à un système pour l'observer sont soumises directement à son contrôle et sont des actes de sa libre volonté. Ce sont uniquement les nombres qui décrivent ces actes de libre arbitre qui peuvent être pris comme nombres initiaux pour un calcul dans la théorie des quanta... » (Mémoire au Congrès Solvay de 1927). Ainsi, en appliquant rigoureusement le principe que « la physique ne s'occupe que de grandeurs observables », le physicien est conduit à prendre conscience de la part inaliénable que lui-même et « ses actes de libre arbitre » prennent dans son calcul des phénomènes ; il en est ainsi parce qu'il ne peut observer qu'à l'aide de moyens matériels, non en esprit pur. (Cf. plus loin, pp. 377-378).

3. On sait que M. Paul Langevin s'efforce, en procédant à une nouvelle refonte de la représentation physique, de réaliser le vœu d'Einstein et de surmonter la crise indéterministe. (Cf. André GEORGE, *L'œuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui*, Paris, éd. du Cerf, 1931 ; l'auteur se réfère à une leçon de Langevin au Collège de France et à des conférences prononcées par

stricte, ce qui importe au philosophe, et l'éclaire singulièrement sur la nature du savoir empiriologique (et ce qui justifie cette digression), c'est le fait qu'elle ait pu un jour connaître à l'égard de la

lui à l'Union Rationaliste en 1930, non encore publiées à la date où nous écrivons). Langevin remarque que la question : est-il possible de suivre le mouvement d'une particule en déterminant à chaque instant sa vitesse et sa position ? ne se pose que si l'on a d'abord admis la notion de particule individuelle. Mais s'il n'y a pas d'individu, la question de l'application de la loi de causalité à son comportement ne se pose pas. Il propose donc de sacrifier l'individualité corpusculaire pour sauver le déterminisme.

Cette tentative de Langevin semble procéder, non seulement de précocupations purement scientifiques, mais aussi de conceptions philosophiques à notre sens inexactes ; par exemple, c'est en vertu d'une extrapolation anthropomorphique que, d'après lui, la notion d'individu est appliquée au monde atomique, « la portion de matière qu'on étiquette et qu'on peut suivre, c'est une projection de notre conscience individuelle », ce qui revient à dénier à la notion d'individualité toute valeur ontologique ; d'autre part en cherchant à sauver le déterminisme scientifique, c'est aussi, semble-t-il, la conception philosophiquement déterministe du principe de causalité que l'on prétend sauver, la distinction n'étant pas faite entre les deux domaines. Mais rien n'empêche de supposer que sur le plan empiriologique la science ne trouve effectivement son compte à se défaire de la notion d'individualité corpusculaire comme elle s'est défaite de la notion de temps absolu ; les grandeurs physiques étant représentées dans la nouvelle dynamique par de purs symboles mathématiques (des *opérateurs)*, on conçoit qu'un être de raison tenant la place de corpuscule puisse être construit, dont la note d'individualité soit exclue. On doit cependant signaler que dans l'état actuel de la science la solution de Langevin paraît se heurter à de sérieuses difficultés ; Louis de Broglie ne semble pas disposé à s'y rallier ; cf. A. George, *op. cit.*, pp. 42-44 : l'auteur fait remarquer que l'abandon du corpuscule individuel se concilie mal avec les conceptions atomiques devenues fondamentales dans la Physique moderne, et avec beaucoup d'expériences concernant les photons et les électrons (méthode de C.T. R. Hilson, effet Compton, effet photo-électrique...)

causalité l'état si caractéristique où nous la voyons actuellement.

11. Ainsi apparaît, pour reprendre le thème dont nous étions partis, l'hétérogénéité des matériaux de même ligne notionnelle mis en œuvre par la science. Un vaste champ d'analyse critique s'ouvre là que nous n'avons voulu qu'indiquer en passant. L'essentiel est de comprendre qu'on se tromperait gravement en considérant de façon statique la science comme achevée, « toute faite », non seulement au point de vue de son extension et des objets qu'elle a à connaître, ce qui est trop clair, mais aussi au point de vue de sa morphologie noétique interne et de son *intension* à l'égard de ses formes typiques. Par là même qu'elle se détache du fond préscientifique du sens commun pour se constituer de plus en plus purement à l'état de science, son mouvement de croissance extensive s'accompagne d'un mouvement de formation progressive intrinsèque, qui la rapproche de certains types épistémologiques déterminés qu'elle ne réalise encore que partiellement et à des degrés divers. Mais si une réalisation totale et homogène de ces types idéaux doit être regardée comme une limite asymptotique, ce qui est bien remarquable c'est qu'anticipant pour ainsi dire sur les possibilités à venir, et subissant avant tout les exigences de sa forme idéale, la science n'use que matériellement, et comme sans les reconnaître ou les habiliter, des notions qui appartiennent aux couches de conceptualisation moins évoluées ; le formel de l'intelligibilité scientifique passe avant tout

par les couches supérieures, par les notions les plus typiquement pures. C'est ainsi que dans le savoir qui nous occupe présentement, dans les sciences des phénomènes, la valeur formellement activante est attachée à l'élimination de l'ontologique et du philosophique au profit d'une explication tout empiriométrique ou empirio-schématique.

On comprend que pour un esprit limité par ses habitudes professionnelles à l'intelligibilité de ce degré, les notions philosophiques puissent perdre toute signification. On comprend aussi que les sciences expérimentales aient, en un certain sens, progressé en luttant contre l'intelligence : car l'intelligence a une tendance naturelle à introduire dans le registre conceptuel propre à ces sciences des significations qui dérivent d'un autre registre, du registre philosophique, et qui, par conséquent, troublent ou retardent la connaissance espérimentale comme telle, l'empêchent de parvenir à son type pur.

En définitive on peut dire que les sciences de la nature sont rivées à l'ontologie d'une manière implicite, obscure, ingrate et inavouée, et cela à un double titre : d'abord en tant que ces sciences *présupposent* nécessairement une philosophie ou pré-philosophie, substructure latente qui pourra être rudimentaire, informulée, inconsciente, mais qui n'en est pas moins réelle, et pour laquelle l'existence de choses distinctes de la pensée, et la possibilité d'atteindre plus ou moins complètement ces choses par la connaissance, sont des postulats indiscutables. Ensuite en tant que la science elle-même se réfère *obliquement* à l'être des choses comme fondement

des représentations explicatives qu'elle élabore[1]. Et du fait seul que tout repose pour elle sur l'observation, et donc sur l'intuition du sens (dont l'emploi scientifique des appareils de mesure et des instruments de précision dissout pour ainsi dire le témoignage en une multiplicité de points de perception, j'entends de simples lectures de graduation, mais qui reste toujours présupposée par cet emploi), ne déclare-t-elle pas implicitement, comme l'intuition du sens elle-même, l'existence dans le monde extérieur de structures ontologiques cachées qu'il ne lui appartient d'ailleurs pas plus qu'au sens de scruter en elles-mêmes ?

Mais sauf cette double relation implicite et indirecte à l'ontologique, les sciences de la nature tendent à délivrer le plus possible, dans leur structure elle-même, l'observable de l'ontologique.

La nouvelle physique.

12. Nous avons parlé plus haut de la connaissance physico-mathématique en général. Cette connaissance subit de nos jours un renouvellement merveil-

1. Il nous semble que dans ses pages si suggestives de *l'Explication dans les sciences*, M. Meyerson n'a pas suffisamment marqué la différence entre les deux ordres de faits épistémologiques distingués ici. Dans les deux cas, il s'agit de références à l'ontologie, auxquelles le savant témoigne de fait qu'il est contraint comme savant. Mais dans le second cas ces références à l'ontologie interviennent *dans la structure même de la science expérimentale.* Dans le premier cas, au contraire, elles restent sous-jacentes à la science, et constituent pour ainsi parler *la philosophie* (inchoative) du savant comme tel.

leux, dont on ne saurait trop marquer l'importance. Avec une extraordinaire rapidité la science revise et rajuste ses concepts fondamentaux, les colonnes du ciel newtonien sont ébranlées, et c'est à bon droit, semble-t-il, que les théoriciens des sciences attribuent à l'œuvre d'un Einstein ou d'un Plank le même ordre de grandeur qu'à celle des grands initiateurs de l'âge classique. Peu de spectacles sont aussi beaux et émouvants pour l'esprit que celui de la physique avançant ainsi dans son destin comme une grande nef frémissante. Il convient que notre réflexion s'arrête un moment sur la nouvelle physique, non pour émettre sur l'avenir de ses théories des prévisions téméraires, mais pour nous demander si sa démarche scientifique confirme ou infirme les principes épistémologiques que nous avons jusqu'à présent essayé d'établir.

Au point de vue épistémologique elle se présente de prime abord comme un effort pour affranchir la connaissance de la nature de la domination d'un certain nombre d'idées mathématiques préconçues, et, si l'on veut parler sommairement, comme une réaction du physicien comme tel (du physicien-théoricien) contre les cadres imposés d'avance à la physique par la mécanique rationnelle tenue elle-même pour une science purement mathématique ; (la mécanique désormais doit devenir un département de la physique elle-même, ce dont un aristotélicien ne peut que se réjouir, car en bonne doctrine péripatéticienne, le mouvement est de soi chose physique, non mathématique, et ce que le mathématicien en retient — la variation des distances d'un point à des axes de coordonnées, variation évidemment « réciproque »,

comme disait Descartes, et qui ne pose par elle-même aucune réalité dans le point plutôt que dans les axes ou dans les axes plutôt que dans le point, — n'est pas le mouvement lui-même, mais son effet et sa traduction dans le registre de la quantité idéale ; de soi la mathématique fait abstraction du mouvement. C'est pourquoi le mécanicisme, pris comme l'universalisation métaphysique de la mécanique au sens classique, tout en prétendant expliquer le nature entière par l'étendue et le mouvement, est en réalité une évacuation de la réalité du mouvement, celui-ci devient tout idéal.) La nouvelle physique renonce à attribuer à quelques-uns des éléments du tableau scientifique de la nature le caractère *absolu*, entendons la possession de certaines propriétés ou déterminations quantitatives invariantes, qui convient aux éléments de même nom quand ils sont considérés en soi ou dans leur essence par le mathématicien, indépendamment de tout moyen physique d'observation et de mesure (et que la physique classique leur attribuait parce qu'elle logeait son tableau de la nature dans un cadre, je ne dis pas seulement mathématique, ce qui était normal, je dis pensé et préétabli selon le mode de concevoir et de déterminer propre au mathématicien comme tel, non au physicien). Elle renonce aux dimensions absolues des corps, à un repérage absolu dans l'espace et à un repérage absolu dans le temps, (voire à l'existence de l'éther), au caractère absolu de la masse, à tout système d'axes privilégié, qu'il s'agisse, comme en relativité restreinte, de systèmes de référence galiléens, en mouvement uniforme les uns par rap-

port aux autres, ou, comme en relativité généralisée, de systèmes de référence ayant les uns par rapport aux autres n'importe quel mouvement. D'autre part il est permis de regarder les théories quantiques, et l'importance croissante donnée au discontinu dans les nouvelles conceptions scientifiques, comme une revanche du physique contre les privilèges que l'analyse mathématique et le recours aux équations différentielles pour exprimer les lois de la nature portaient à accorder aux conditions de continuité.

Les revendications d'une sorte de réalisme du physicien comme tel, — je veux dire d'une résolution des concepts primordiaux de la science en des complexes d'éléments exclusivement déterminés par des mensurations physiques réellement ou imaginairement exécutables, — arrivent ainsi à briser une image du monde physique que l'âge classique avait conformée aux privilèges supra-physiques idéaux du monde mathématique. Le physicien retrouve du même coup dans leur force native l'élan et le désir immanents à son habitus, et qui vont à déceler les mœurs et les secrets de la nature, le mystère propre du monde des corps *(rerum cognoscere causas*, les choses n'ont pas changé à ce point de vue depuis Lucrèce et Virgile, et c'est à bon droit qu'on attribue à la faculté d'intuition du réel physique à travers les symboles mathématiques les plus abstraits les progrès décisifs qui ont renouvelé notre science de la matière [1]). Quel serait au surplus, sans un tel désir de

1. « Pour lui [Einstein], jamais le voile du symbole ne masque la réalité. Nombreux sont les esprits pour lesquels le signe cache souvent la chose signifiée ; Einstein se meut à l'aise dans le monde

pénétrer ce qui est, le *primum movens* du physicien même le plus adonné aux macérations positivistes ? Il prétend donc posséder les mathématiques et n'être pas possédé par elles, s'en servir comme d'un simple langage et d'un simple instrument pour scruter la nature de la matière.

13. Mais comment travaille-t-il à réaliser ce dessein ? Et que constatons-nous de fait ? Nous voyons la nouvelle physique tendre expressément à une complète géométrisation ; c'est en prenant plus profondément conscience de cette exigence, inscrite dans la nature de la physique moderne, qu'elle s'est constituée et qu'elle a remporté toutes ses victoires. Or elle ne peut progresser dans cette voie qu'en renonçant plus parfaitement que la physique classique à toute prétention ontologique, et d'autre part en multipliant plus hardiment que jamais, et avec tous les avantages d'une pleine advertance, les êtres de raison physico-mathématiques.

On a souvent remarqué — il n'est pas hors de propos de fixer en passant la portée de cette remarque — que la théorie einsteinienne de la relativité procède à vrai dire d'un souci absolu, et d'un effort de grande envergure pour porter la science

---

des symboles, mais jamais ceux-ci ne lui dissimulent l'aspect physique des choses ». P. LANGEVIN, *L'œuvre d'Einstein et l'Astronomie* (L'Astronomie, juillet 1931). — Il y a ainsi au fond de la nouvelle physique une sorte de tendance pascalienne, que son plus grand succès est de réconcilier finalement (mais aux dépens du mécanisme et des idées claires cartésiennes) avec la tendance cartésienne à l'universelle mathématisation.

à un degré supérieur d'indépendance à l'égard des points de vue particuliers des divers observateurs. En cela c'est l'esprit même et l'idéal de la théorie physique qui a évolué et progressé ; dans la nouvelle synthèse les lois de la nature se présentent de la même façon[1], et la grandeur par excellence, qui est comme la souveraine du monde physique — la vitesse de la lumière (vitesse à laquelle les longueurs deviennent zéro et la masse de la matière infinie) — est mesurée par le même nombre, pour les observateurs de n'importe quel système de référence, quel que soit le mouvement des sytèmes en question les uns par rapport aux autres ; l'image des choses elles-mêmes et les connexions entre les événements variant en conséquence. Nous avons déjà eu l'occasion de marquer l'importance de la distinction qu'il convient de faire entre les lois de la nature et le cours concret des événements : disons que si

1. C'est-à-dire qu'un Univers étant une multiplicité à quatre dimensions, et ses propriétés dépendant « des coefficients d'une forme quadratique des différentielles des quatre coordonnées correspondant à un événement », les lois de la nature sont exprimées « par des relations gardant par rapport à cette forme quadratique un caractère invariant pour une transformation quelconque des coordonnées ». (Émile PICARD, *op. cit.*, p. 40).

Sur cette question de la forme invariante des lois de la nature dans la nouvelle physique, comme sur la notion d'explication géométrique, sur la dissymétrie que la Relativité généralisée introduit, au point de vue de la géométrisation elle-même, entre le domaine de la gravitation et le domaine électromagnétique, on trouvera beaucoup de remarques judicieuses dans la thèse déjà citée de M. René POIRIER (*Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Paris, Vrin, 1931) ; l'examen du fort et du faible des théories relativistes (section III, ch. II et III) y est conduit d'une façon particulièrement heureuse.

la nouvelle physique frappe de relativité le cours des événements (non quant aux événements eux-mêmes produits *hic et nunc,* mais quant à l'étalonnage de leurs relations dans l'espace et dans le temps), c'est pour assurer à ses dépens un caractère universellement absolu à la forme des lois.

Mais c'est par le dehors des choses, si l'on peut ainsi parler, et dans la texture formelle du système déductif construit par elle que la science physico-mathématique atteint à ce plus d'absolu, à cet élargissement dans l'inconditionné auquel tend de soi tout ce qui est spirituel ; ce n'est pas en découvrant l'absolu dans les choses elles-mêmes, bien au contraire c'est en s'écartant de l'ontologique, en renonçant à intégrer dans le tableau scientifique de la nature les éléments absolus que reconnaissent dans le réel la philosophie et le sens commun, et en y remplaçant ces éléments par des êtres de raison élaborés selon les exigences de la synthèse déductive à édifier. Le philosophe sait que les corps ont des dimensions absolues, qu'il y a dans le monde des mouvements absolus, un temps absolu, des simultanéités absolues pour des événements aussi éloignés qu'on voudra dans l'espace : *absolu* signifie ici entièrement déterminé en soi-même, indépendamment de tout observateur ; de savoir quels ils sont, de discerner ces dimensions, ces mouvements, ce temps, ces simultanéités (à distance) absolues à l'aide de nos moyens d'observation et de mesure, le philosophe y renonce, il accordera volontiers que cela n'est pas

possible[1]; il lui suffit qu'ils soient discernables à des esprits purs, qui connaissent sans observer d'un point de l'espace et d'un moment du temps. Le physicien y renonce également, et à bon droit. Mais pour lui, qui ne philosophe pas, et qui ne s'occupe que de ce qu'il peut mesurer, et pour autant qu'il peut le mesurer, l'existence de ces absolus ne compte pas, et à leur place il ne connaît et ne manie que des

---

1. Sur le caractère *relationnel* de la physique, voir l'article déjà cité (p. 276, note 1) de Roland DALBIEZ, *Dimensions absolues et Mesures absolues*, Revue Thomiste, mars-avril 1925. L'auteur rappelle le mot de Jules Tannery : « L'idée de détermination est indépendante de la possibilité de formuler en quoi consiste cette détermination », et écrit très justement : « la quantité ne s'identifie pas à la relation, et l'être quantitatif est pourvu d'une quantité qui lui est propre avant toute comparaison avec un étalon. [...] Nous savons que les corps ont une figure absolue, mais nous ne savons pas quelle est cette figure absolue. [...] Notre savoir physique ne porte que sur des relations. Nous sommes certains que les objets ont des dimensions absolues, mais nous ne pouvons savoir si ces dimensions absolues se conservent. »

Dans nos *Réflexions sur l'Intelligence* (pp. 235-241) nous avons montré comment ces principes s'appliquent à la question de la vitesse d'un mobile, en particulier de la vitesse de la lumière, — la vitesse « réelle » (ontologiquement déterminée, et qu'un esprit pur pourrait connaître par rapport à un repère — idéal au besoin — absolument immobile) dont il est question pour le philosophe n'étant pas du tout la vitesse « réelle », c'est-à-dire réellement mesurée par un observateur, dont il est question pour le physicien, vitesse relative à nos cadres de référence et qui seule est discernable à notre connaissance humaine.

Les anciens connaissaient bien la distinction énoncée par Jules Tannery, et qui se ramène à la distinction du *quid est* et du *quia est;* s'ils ne la faisaient pas à propos des nombres de la nature et des dimensions des corps, ils la faisaient à propos des anges et de leurs différenciations (à la fois spécifiques et individuelles) : « Novimus, inquam, differentiam esse in illis, sed quae sint illae, latet ». CAJETAN, *in de Ente et Essentia*, cap. 6, q. 14.

entités relatives reconstruites au moyen de déterminations mesurables : *entia rationis cum fundamento in re.*

14. Les traits distinctifs eux-mêmes du « réalisme » de la nouvelle physique pouvaient-ils faire attendre un autre résultat ? Faire consister « tout l'objet des sciences exactes en lectures de cadrans et indications semblables » et rejeter de la physique toute notion qui n'est pas résoluble en des mensurations physiquement effectuables, c'est affranchir la physique de toute armature idéale descendue dans sa chair du ciel des mathématiques pures ; mais c'est en même temps l'affranchir, beaucoup plus radicalement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, de toute notion ontologique, de tout mode de conceptualisation ontologique (qu'il s'agisse de l'ontolcgie naïve de l'observation journalière, ou de l'ontologie philosophique).

Les progrès que la théorie de la relativité a fait subir au vocabulaire de la physique sont très significatifs à ce point de vue. Quand on écoute un exposé de M. Einstein sur la simultanéité, il est très remarquable de l'entendre constamment revenir sur cette question : qu'est-ce que le mot « simultané » veut dire pour moi physicien ? Et il répond toujours, conformément au thème méthodologique dont nous avons signalé plus haut l'importance fondamentale : Donnez-moi une définition qui me dise par quel ensemble de mesures concrètement réalisables en chaque cas je pourrai vérifier que deux événements méritent ou non d'être appelés simul-

tanés ; alors seulement j'aurai une définition de la simultanéité maniable au physicien et valable pour lui [1].

De l'essence de la simultanéité, de ce qu'elle est en elle-même, il ne saurait donc être question ici. Le temps, la simultanéité, l'espace, concepts entièrement refondus et délivrés de tout arrière-faix philosophique, prennent pour le physicien une signification purement empiriométrique à laquelle il faudrait beaucoup de naïveté pour attribuer une valeur directement ontologique ; la physique se délivre ainsi aussi parfaitement que possible de la philosophie. Et du même coup elle tend à se délivrer du sens commun : non seulement de cette imagerie du sens commun dont il était question au début du précédent chapitre, mais aussi de la philosophie implicite du

1. « Le vocabulaire du physicien comprend un certain nombre de mots tels que longueur, angle, vitesse, force, potentiel, courant, etc. : nous appelons tout cela des « quantités physiques ». On constate maintenant qu'il est essentiel que ces quantités soient *définies* selon la manière dont nous les reconnaissons réellement quand nous nous trouvons en face d'elles et non pas d'après le sens métaphysique que nous pouvons leur avoir attribué par anticipation. Dans les anciens manuels, on définissait la masse par « quantité de matière » ; mais quand on arrivait au moment de la déterminer, on décrivait une méthode expérimentale qui ne reposait pas sur cette définition. Croire que la quantité établie par cette méthode représentait bien la quantité de matière contenue dans l'objet, c'était une « pieuse opinion ». Actuellement, cela n'a aucun sens de dire que la quantité de matière contenue dans un kilo de plomb est égale à celle que renferme un kilo de sucre. La théorie d'Einstein fait table rase de ces « pieuses opinions » et insiste sur le fait que toute quantité physique doit être définie comme le résultat de certaines opérations de mesure et de calcul ». A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, p. 257.

sens commun, des principes naturels et des données naturelles de l'intelligence, sauf en ce qui concerne les principes de l'interprétation mathématique elle-même et les postulats ontologiques impliqués par les règles d'observation, affranchissement légitime dès l'instant qu'il s'accompagne d'un renoncement d'égale ampleur à l'ontologie.

15. Il résulte de ces considérations que pour la nouvelle physique l'idée de découvrir en elle-même la nature de la matière et des choses corporelles doit apparaître décidément, beaucoup plus décidément encore que pour la physique d'hier et d'avant-hier, comme un pur archaïsme. « Le savant actuel ne peut indiquer l'*essence* du réel. C'est même ce qui distingue son attitude de celle de son prédécesseur matérialiste, et, plus encore, de celle du physicien médiéval ; il n'affirme plus véritablement atteindre l'être réel, lequel lui apparaît, tout au contraire, comme enveloppé d'un mystère profond[1]. » Il est remarquable que les théories quantiques, en même temps qu'elles accusent le caractère infigurable de l'univers de la science, rendent plus profonde encore la rupture de cet univers avec la connaissance de type ontologique. On comprend qu'en réfléchissant sur sa science le savant d'aujourd'hui n'y découvre qu'un monde de symboles. « Nous avons pâti, dit M. Eddington, et nous pâtissons encore de nous être figuré que les électrons et les quanta devaient ressembler, à certains points de vue fondamentaux,

1. E. MEYERSON, *Le Physicien et le Réel*, Le Mois, juin 1931.

aux matières ou force de notre atelier habituel, et qu'il nous suffisait de nous représenter les choses suivant une échelle infiniment plus petite. Nous devons nous appliquer à éviter de pareilles idées préconçues dénuées de toute logique ; puisque nous devons cesser d'employer les concepts familiers, il ne nous reste plus que l'emploi des symboles. [...] S'il n'y a que des lectures de graduations dans le moulin des calculs scientifiques, comment pourrions-nous en tirer une autre mouture ? [...] Toutes les fois que nous établissons les propriétés d'un corps sous la forme de quantités physiques, nous donnons cette connaissance en tant que réponse de diverses lectures de cadrans et *rien de plus*. D'ailleurs, une connaissance de cette nature se comprend facilement. Connaître la réponse de toutes les sortes d'appareils déterminerait complètement la relation de ce corps avec ce qui l'environne en ne laissant dans l'indétermination que sa nature intime. [...] Le physicien du temps de la reine Victoria avait l'impression qu'il connaissait bien ce dont il s'occupait quand il employait des termes comme « matière » et « atomes » ; ces atomes étaient de minuscules billes de billard, explication après laquelle on pensait avoir tout dit de leur nature. [...] Mais aujourd'hui nous comprenons que la science n'a rien à dire sur la nature intrinsèque de l'atome. Comme toute chose en physique, il est, lui aussi, une série de lectures de graduations. [...] La recherche scientifique ne conduit pas à la connaissance de la nature intrinsèque des choses. [...] Le monde

extérieur de la physique est devenu un monde d'ombres[1]. »

M. Eddington paraît oublier ici que non seulement les mesures recueillies dans la nature par nos appareils nous livrent quelque chose de réel (qui peut sembler une « ombre » au regard de notre univers familier, le philosophe cependant sait que ce sont autant de points d'émergence par où un aspect des choses existant en soi nous apparaît), mais encore que le premier degré ou le premier temps de conceptualisation, parfois très élaborée, où nous dégageons de ces mesures une description du comportement observable des choses, nous met aussi en présence de réalités — je dis observables et mesurables, et prises précisément comme tels, — nous introduit dans un monde de faits, de causations

1. A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, pp. 252, 255, 259, 261, 302, 16. (Les mots soulignés sont soulignés par l'auteur). — Citons encore le passage suivant, si hautement caractéristique : « ... *Quelque chose d'inconnu fait nous ne savons pas quoi ;* voilà à quoi aboutit notre théorie. La nature de l'activité, comme la nature de ce qui la produit, n'est pas définie ; et d'un point de départ si pauvre en espérances nous arrivons pourtant quelque part. Nous mettons de l'ordre dans un amas de phénomènes apparemment sans relations ; nous faisons des prédictions et nos prédictions se réalisent. La raison — l'unique raison — de cette progression, c'est que notre description n'est pas limitée à des agents inconnus réalisant des actions inconnues, et que des *nombres* sont disséminés à volonté dans la description. Contempler des électrons circulant autour de l'atome ne nous mène pas loin ; mais si nous examinons 8 électrons autour d'un seul atome, et 7 autres autour d'un autre atome nous commençons à comprendre la différence entre l'oxygène et l'azote.

« L'harmonie des lois naturelles tire sa source des nombres ; c'est la mission de la science de la découvrir ; nous pouvons saisir la mélodie, mais non pas le musicien ». (*Ibid.*, pp. 290-291).

observables[1] et de structures observables que le physicien théoricien a tendance à tenir pour une simple matière offerte à son génie constructeur, mais dont le physicien de laboratoire n'est pas disposé à laisser méconnaître qu'ils font déjà authentiquement partie de la science physique elle-même. Ces faits peuvent être établis d'une manière plus ou moins certaine ou plus ou moins hypothétique, ils peuvent impliquer à un degré ou à un autre un achèvement idéal du réel par la raison[2], ils n'en ressortissent pas moins à l'ordre de l'être réel. Des notions comme celle de la constitution des gaz par des molécules individuelles en agitation sans

1. Une causation n'est pas *observable* comme telle ou en tant même que rapport intelligible, cependant nous employons ce mot pour désigner les causations qui ressortent de l'observation, et avant tout des lectures de graduations, sinon immédiatement, au moins d'une façon *prochaine* : ainsi de l'expérience du Puy de Dôme ressort d'une façon très prochaine, sinon immédiate, que la pression atmosphérique est la cause de l'élévation des liquides dans les tubes barométriques. Ainsi encore ressort de l'observation (d'une façon déjà beaucoup moins prochaine) le fait — hypothétique — que la dissociation des molécules en ions est cause des phénomènes d'électrolyse. Cet exemple peut servir de transition pour passer à un autre genre de causations qu'on pourrait appeler des causations *théoriques*, et qui ne ressortent de l'observation que d'une façon *éloignée*, par l'intermédiaire de toute une construction physico-mathématique dont l'expérience ne fait plus que vérifier les points d'incidence avec le réel. C'est à ces causations théoriques que se rapportent les explications causales élaborées par la théorie physique à ce second degré ou à ce second temps de conceptualisation dont il est question ici, par exemple dans la théorie einsteinienne de la gravitation où la présence de la matière est cause d'une incurvation de l'espace.

2. Voyez plus haut p. 263.

fin, ou de la structure réticulaire des cristaux, et une foule de notions semblables, doivent être tenues pour autre chose que des symboles, — je dis en tant même que traductions du mesurable et de l'observable, et avant que l'effort théorique, en s'appliquant à approfondir leur signification et à découvrir, dans une explication complète, de quoi elles nous parlent, nous permette de comprendre qu'en dernière analyse nous ne savons que symboliquement de quoi elles nous parlent. Mais c'est précisément ce second degré ou ce second temps[1] de conceptualisation scientifique que M. Eddington a en vue ; et là il serait téméraire de récuser son témoignage.

16. Les deux caractères que nous venons de relever dans la nouvelle physique semblent au premier abord fortement contradictoires : d'une part un élan de l'esprit vers le physique lui-même et les mystères propres de son comportement, une volonté de réalisme physique, d'autre part la construction d'un monde de symboles, et un recours plus décidé que jamais à l'être de raison mathématique et géométrique. Cette contradiction est purement apparente. Le paradoxe s'explique par ce qui a été dit plus haut du savoir physico-mathématique en général, et nous fournit la meilleure illustration de la théorie des *scientiae mediae*. Dans son opposition

1. Il va sans dire qu'en parlant de deux temps nous ne prétendons pas qu'il s'agit de deux phases successives ; ces deux temps sont constamment joints au cours de l'élaboration du savoir physico-mathématique, et c'est par abstraction seulement qu'on peut les séparer.

au newtonisme la nouvelle physique nous rappelle que le savoir physico-mathématique est davantage physique ; et en même temps si elle dépasse le newtonisme, c'est en manifestant de façon bien plus accentuée le caractère formellement mathématique de ce savoir. Le physicien regarde les mathématiques comme un simple instrument et un simple langage ; mais elles ne sont pas pour lui un *simple* langage et un *simple* instrument, il tient de ce moyen et de ce langage la règle elle-même d'analyse, de conceptualisation et d'explication qui donne à sa science sa forme propre de science. Nous avons dit qu'il veut connaître la nature des choses corporelles et leurs causes physiques ; avons-nous dit qu'il veut connaître cette nature *en elle-même* et ces causes *en elles-mêmes ?* Nous avons dit qu'il renonce à connaître *en elles-mêmes* la nature des choses et leurs causes physiques (et ramenées à leur sens essentiel, les formules de M. Eddington que nous avons citées ne signifient pas autre chose) ; avons-nous dit qu'il renonce à les connaître absolument et de toute manière ? L'élan qui le porte au réel physique ne peut atteindre ce réel que dans ses aspects mesurables eux-mêmes, dans sa structure mesurable comme telle : en le mathématisant, et finalement en construisant quelque chose à sa place. Le physicien veut pénétrer les secrets de la matière ; mais le type même de savoir auquel il est lié lui interdit d'atteindre en elle-même la nature de la matière : il l'atteint dans les déterminations observables et mesurables, et réelles à ce titre même, qui sont pour lui le succédané de l'essence, et il la scrute et l'appro-

fondit en tant même qu'il la symbolise mathématiquement.

Disons que son savoir n'est pas une connaissance du réel (du réel donné) par le réel (par un réel plus profond), mais une connaissance du réel par le préter-réel mathématique ; c'est une connaissance du réel physique qui devient symbolique pour autant que sa régulation mathématique l'oblige à tenter de ce réel une explication complète, où sera formulé de façon toute quantitative ce dont la forme et la formation relèvent d'un monde de qualités ; ou encore, s'il est permis d'employer ici un vieux mot platonicien, plus expressif peut-être que le moderne mot de symbole[1], c'est, — du moins quant au second temps d'élaboration théorique dont nous parlions tout à l'heure — une connaissance du réel physique par voie de mythes[2], je dis de mythes vérifiés, c'est-

1. Dans l'usage des savants eux-mêmes, le mot symbole est réservé à un sens plus particulier ; on dira par exemple que « l'onde associée » de la mécanique ondulatoire est un pur symbole mathématique, « une simple représentation symbolique de probabilité », — parce que toute représentation spatio-temporelle imaginable, toute image physique de cette onde est elle-même impossible, autrement dit parce qu'elle ne peut pas être définie comme objet immédiat d'une certaine suite d'opérations de mesure physiques au moins théoriquement effectuables. — Il est inutile de faire observer que le philosophe (ou le savant quand il emploie le langage de l'épistémologie) entend le mot symbole dans un sens beaucoup plus large. C'est en ce sens plus large qu'il faut l'entendre dans la présente étude.

2. Nous ne voulons pas dire que toutes les entités du physicien sont des « mythes ». Ce mot désigne pour nous les êtres de raison qu'il utilise, surtout ceux qu'il utilise au terme de son élaboration théorique et de sa reconstruction du réel, précisément quand il pénètre le plus avant dans les secrets de la matière.

à-dire qui concordent avec les « apparences » mesurables et qui « sauvent » celles-ci : une science à la fois *expérimentale* et *mytho-poétique* du réel physique.

C'est ce qui donne à la physique théorique et à ses découvertes les plus géniales une parenté si frappante avec la création artistique ; mais il s'agit (et c'est la merveille) d'un art spéculatif, d'un art *pour connaître,* où l'imagination n'est féconde qu'en subissant la contrainte d'un monde de déterminations rigoureuses, de lois établies avec la plus stricte exactitude. Nous avons remarqué, dans un précédent chapitre[1], que la méthode propre de la connaissance mathématique de la nature a été vue d'une façon très claire par Platon. Il a vu de même, et avec une égale profondeur, que la création de mythes scientifiques — la plus noble espèce d'êtres de raison fondés *in re* — est une conséquence nécessaire de cette méthode. Les mythes du *Timée* ont pu vieillir, ce n'est pas par un aveu d'impuissance ou par une fuite dans la poésie que le *Timée* use de mythes, c'est en vertu d'une admirable intuition des conditions propres de la connaissance physico-mathématique et de ce qu'on appelle les sciences exactes, quand cessant d'être mathématiques pures elles entreprennent d'expliquer le monde de l'expérience. Aristote était préoccupé d'autre chose, que Platon ne voyait pas : il a fondé la philosophie de la nature sensible, et pour cela il a dû faire front contre la métaphysique platonicienne et la théorie des Idées. Mais bien qu'il ait reconnu l'existence des *scientiae*

1. Cf. plus haut, chap. II, p. 124, note.

mediae, et qu'il ait lui-même édifié, avec la théorie des sphères homocentriques, un mythe physico-mathématique de première grandeur, il accordait, semble-t-il, à ces sphères une pleine valeur ontologique, une réalité non seulement fondamentale (quant à leur fondement dans la nature des choses) mais formelle et entière (quant à leur formalité, à leur constitutif pensable lui-même) ; à cause de la prévalence chez lui du point de vue du philosophe de la nature, il n'a pas vu aussi bien que Platon la part d'idéalité nécessairement détenue par la connaissance mathématique des phénomènes de la nature en tant même que science exacte.

17. Supposons qu'un savant, enfermé dans une chambre de verre dépoli, et qui recevrait par messages radio-diffusés les informations expérimentales sur lesquelles il travaille, apprenne un jour l'existence d'une certaine machine capable de projeter son propre poids à une hauteur trois cents fois plus grande que la sienne. Il aura peu de peine à se représenter en première approximation cette machine, inconnue en elle-même, comme une sorte de catapulte construite suivant les données fournies, et dont il précisera et corrigera l'image à mesure que de nouveaux renseignements lui parviendront. S'il apprend que cette machine présente les propriétés de ce que les hommes appellent mémoire, c'est-à-dire modifie à mesure qu'elle fonctionne sa manière de fonctionner et de répondre aux excitations, ce qui n'est pas le cas de l'appareil reconstruit par lui, il résoudra peut-être la difficulté en douant l'espace occupé par

cet appareil de quelque nouvelle dimension, selon laquelle le passé de la machine se conserverait et modifierait d'une manière invisible la structure de celle-ci. Nous autres qui nous promenons dans la rue et logeons à l'auberge, nous pouvons savoir que la machine en question s'appelle une puce. Le savant ne le saura pas, mais l'édifice qu'il remanie sans cesse (de fond en comble au besoin en temps de « crise ») présentera à chaque instant la somme de toutes les propriétés mesurables relevées dans la puce et actuellement connues de lui ; et il est clair qu'en créant un tel édifice fictif mais fondé dans le réel et toujours exactement et rigoureusement déterminé, il en saura toujours davantage et plus profondément, mais par la voie du mythe et du symbole, sur la nature de la puce. Il serait inexact de dire qu'il ne connaît pas cette nature. Il ne la connaît pas ontologiquement ou *en elle-même*.

Qu'on excuse la simplicité de cette métaphore. Elle traduit dans le langage des sens la façon dont le symbolisme et le réalisme s'unissent indissolublement dans les parties les plus hautement conceptualisées de la physique théorique. L'erreur serait de les disjoindre et opposer ici ; dans ce domaine particulier ils composent la chaîne et la trame d'une même étoffe ; c'est en créant ses mythes les plus audacieux que la théorie physique scrute le plus profondément — à sa manière, qui n'est pas celle de la philosophie — la réalité matérielle. C'est en connaturalisant l'intelligence avec la réalité matérielle — non saisie en elle-même — qu'elle construit sur celle-ci et à la place de celle-ci un univers de

symboles ou de mythes vérifiés. Plus elle serre de près la réalité physique, plus elle construit d'êtres de raison éloignés de notre expérience commune ; comme dans le monde fini d'Einstein, où à force de s'éloigner d'un point on finit par le rejoindre, plus elle nous transporte loin de la nature de l'atome ou de l'électron considérée en elle-même, plus elle serre de près cette nature.

Hâtons-nous d'ajouter que la théorie physique n'est pas symbolique *comme telle*, elle est, ainsi que nous le notions plus haut, *indifférente* à user d'entités réelles décelées dans le comportement mesurable des choses, ou de symboles et d'êtres de raison fondés sur ce même comportement mesurable ; et de fait nous constatons aujourd'hui qu'elle devient plus symbolique à mesure que sa conceptualisation passe à des degrés plus élevés, et que l'explication qu'elle élabore devient tout à la fois plus universelle et plus pure (quant à son type épistémologique). La complexité épistémologique des *scientiae mediae* peut déranger le goût de simplification et de classement facile auquel les philosophes cèdent quelquefois ; ils n'ont à vrai dire qu'à l'accepter comme elle est.

En définitive l'interprétation proposée ici de la théorie physique est plus réaliste que celle de quelques physiciens philosophes, notamment de M. Eddington, non seulement parce que nous insistons davantage sur l'importance épistémologique des entités réelles, simples données observables ou conceptualisations plus ou moins prochaines de celles-ci, qui font aussi partie de la physique et que la théorie met en œuvre, mais aussi parce qu'en reconnaissant

tout ce que la géométrisation de la physique y apporte inévitablement d'idéalité, nous affirmons là encore sa valeur quant à la connaissance du réel, sachant par ailleurs, en tant que philosophe, l'existence des substances corporelles et de leurs natures que la physique n'atteint pas en elles-mêmes, mais qu'elle atteint cependant dans les substituts qu'elle élabore à cet effet et qu'elle fonde sur ces natures, et qui sont d'autant meilleurs qu'ils prétendent moins à passer eux-mêmes pour les articulations ontologiques de la réalité. Aussi bien M. Eddington, s'il paraît incliner vers une sorte d'idéalisme ou vers un pur symbolisme quand il réfléchit sur la physique (parce que pour lui, à ce qu'il paraît, la perception sensorielle est elle-même déjà symbolique, et c'est là toute une métaphysique), reprend-il assurément une attitude beaucoup plus réaliste quand il parle en physicien.

N'écrit-il pas lui-même : « Le physicien, tant qu'il raisonne en physicien, a une croyance bien arrêtée dans la réalité du monde extérieur. Ainsi, il a foi dans l'existence réelle des atomes et des molécules ; pour lui, ce ne sont pas de simples fictions qui lui donnent le moyen de comprendre certaines lois des combinaisons chimiques...[1] » ? A vrai dire il n'est pas d'attitude mentale plus contraire à l'idéalisme que celle du savant qui, en face de la nature, pressent l'inépuisable richesse ontologique dont elle est chargée, et renonce à y pénétrer autrement que par des moyens nécessairement inadé-

1. *Espace, Temps et Gravitation*, trad. Rossignol, Paris, 1921, p. 222.

quats, et comme en s'enfermant dans un scaphandre mathématique. Il a « le sentiment de se trouver devant une énigme à la fois admirable et troublante. Il la contemple avec un respect presque craintif et qui, peut-être, n'est point sans présenter quelque analogie avec celui que le croyant éprouve en face des mystères de sa foi. »[1]

Digression sur la question de « l'espace réel ».

18. Il n'est pas de mot plus clair que le mot réalité, il signifie *ce qui est.* Mais à l'usage il requiert de nous bien des distinctions, et un travail critique parfois difficile. Essayons, pour appliquer à un cas particulier nos considérations sur la nouvelle physique, d'examiner la question de l' « espace réel ». Que veut-on dire quand on demande si l'espace réel est euclidien ou non-euclidien, ou si l'espace postulé par la théorie einsteinienne de la gravitation est ou non réel, ou quand on déclare que grâce à la nouvelle physique, dont un des caractères est pourtant de porter à un degré non atteint jusqu'alors l'identification du géométrique et du physique, « nous nous rapprochons de la distinction entre espace physique et espace géométrique »[2] ? Nous tenons cette distinction pour fondamentale, encore faut-il l'entendre dans un sens vrai.

Le mot réel n'a pas le même sens pour le philosophe, pour le mathématicien et pour le physicien.

1. E. MEYERSON, *art. cité,* Le Mois, juin 1931.

2. W. VERNADSKY, *L'étude de la vie et la nouvelle Physique,* Revue générale des Sciences, décembre 1930, p. 701.

Si l'on prend pas conscience dès l'abord de cette diversité, la question posée ici n'est plus qu'un nid d'équivoques.

Pour le géomètre un espace est « réel » qui est capable d'existence mathématique, c'est-à-dire qui n'implique pas de contradiction interne, et qui répond bien à la notion mathématique d'espace, c'est-à-dire qui constitue bien un système d'objets de pensée vérifiant les axiomes d'une géométrie ; et il est clair qu'à ce point du vue, en vertu de ce qu'on peut appeler la circumincession des divers systèmes géométriques, — ceux-ci étant « traduisibles » les uns dans les autres et s'incluant les uns les autres, en telle sorte que les géométries non-euclidiennes contiennent l'euclidienne comme un cas particulier, et peuvent elles-mêmes cependant être construites à l'aide de matériaux euclidiens[1], —

1. F. Gonseth, *Les Fondements des Mathématiques*, p. 15. — D'une façon générale il est possible d'enfermer une multiplicité non-euclidienne à *n* dimensions dans un espace euclidien à $\frac{n(n+1)}{2}$ dimensions. « A diverses reprises, écrit encore Gonseth, nous avons souligné que les géométries non-euclidiennes peuvent se réaliser à l'aide de matériaux euclidiens. On en pourrait donc tirer la conclusion que ces géométries n'ont qu'un domaine de validité inférieur, on pourrait dire *intérieur*, à celui de la géométrie d'Euclide. D'autre part [nous avons vu que] cette dernière géométrie est un cas limite entre la géométrie hyperbolique et la géométrie elliptique : c'est elle qui maintenant semble avoir un champ restreint de validité. Pour rendre le paradoxe plus apparent, on pourrait facilement construire la géométrie d'Euclide à l'aide de matériaux empruntés à la géométrie de Lobatchevsky, par exemple. [...] Le paradoxe est parfaitement symétrique : de deux quelconques de nos géométries, chacune paraît tour à tour être contenue dans l'autre, ou la contenir. » Ainsi

toutes ces géométries, et toutes les géométries plus « générales » encore qu'on pourra inventer, sont également vraies, et donc tous leurs espaces également « réels » : il n'y a ici aucun privilège pour l'espace euclidien, sinon en ceci que la constructibilité des entités euclidiennes dans l'intuition imaginative est le garant fondamental de la cohérence notionnelle (absence de contradiction interne) des entités géométriques, euclidiennes et non-euclidiennes (puisque ces dernières peuvent toujours être « traduites » dans une multiplicité euclidienne), autrement dit de la compatibilité des axiomes euclidiens et aussi de la compatibilité des axiomes non-euclidiens [1].

Pour le physicien un espace est « réel » quand la géométrie à laquelle il correspond permet la construction d'un univers physico-mathématique qui symbolise avec les phénomènes physiques de façon cohérente et complète, et où toutes nos lectures de graduations se trouvent « expliquées ». Et il est clair qu'à ce point de vue il n'y a non plus aucun privilège pour un espace quel qu'il soit. Pendant longtemps l'espace euclidien a suffi aux interprétations de la physique ; pour se construire une image satisfaisante

« toute affirmation de la géométrie non euclidienne est aussi une affirmation de la géométrie d'Euclide ». *(Ibid.,* pp. 92-93). Le même auteur donne (p. 37) un modèle euclidien d'une droite non-archimédienne.

1. C'est ainsi que subsiste, même pour les mathématiques modernes, et qu'il faut entendre l'exigence méthodologique formulée par saint Thomas : « In mathematicis ad imaginationem, et non ad sensum, debemus deduci ». Voir plus haut, ch. II, p. 107.

des phénomènes observables, elle postulait pour l'univers, ainsi que le sens commun l'y invitait, des propriétés géométriques euclidiennes, et attribuait à la présence de facteurs d'un autre ordre (physique) tout ce que ces propriétés ne permettaient pas de prévoir. Aujourd'hui elle renonce à ce partage, et pour interpréter dans une synthèse où géométrie et physique soient autant que possible amalgamées les mesures qu'elle recueille dans la nature, c'est à des espaces sphériques ou elliptiques qu'elle a recours ; c'est donc eux qu'elle tiendra pour « réels » au sens que nous venons de dire, et demain c'en pourra être d'autres.

Mais ce n'est ni au point de vue du physicien ni à celui du mathématicien que le problème se pose pour nous. Pour nous il s'agit de savoir quel est l'espace réel au sens philosophique de ce mot c'est-à-dire en tant qu'entité « réelle » s'oppose à entité « de raison », et désigne un objet de pensée capable d'existence extramentale, non pas certes selon le mode sous lequel il existe dans la pensée, mais bien selon l'ensemble des caractères objectifs eux-mêmes qui intègrent sa notion ou sa définition. Compte tenu du cas particulier où se trouvent les êtres mathématiques, et de la condition de raison (purification idéale) qui affecte toujours leur définition elle-même, nous pouvons dire qu'une entité mathématique est réelle (au sens philosophique de ce mot) quand elle peut exister hors de l'esprit, — non pas sans doute sous les conditions propres de l'abstraction mathématique (il n'y a pas dans la nature de point sans étendue ou de ligne sans épaisseur, ni de

nombre abstrait ; point, ligne, nombre entier sont pourtant des êtres réels), — mais en tant que sa définition fait voir à l'état pur ou selon sa perfection idéale tel ou tel caractère (ressortissant à l'accident quantité) qui existe ou peut exister dans le monde des corps. Pour être ainsi un *ens reale* une telle entité ne cesse pas d'être mathématique, bien qu'elle ne puisse passer à l'existence actuelle et sensible qu'en perdant sa pureté mathématique ; prise comme existant dans la chose, c'est un caractère de celle-ci qui ne peut être scientifiquement connu que dégagé par l'abstraction mathématique, laquelle laisse de côté toutes les propriétés intéressant l'activité des corps, leur mouvement, leurs diversités qualitatives, leurs caractères sensibles, pour ne retenir que ce qui subsiste après évacuation du physique.

Ajoutons que les entités géométriques euclidiennes, riemanniennes, etc., bien qu'elles soient « traduisibles » d'un système dans l'autre, en sorte que toutes ces géométries sont également vraies, ne peuvent point cependant être également réelles au sens philosophique du mot : la droite du plan elliptique par exemple et la figure qui lui correspond dans un modèle euclidien ne sont pas des expressions différentes d'une même chose (dans l'ordre du « préterréel » mathématique il n'y a pas d'autre « chose » que l'objet de pensée lui-même construit suivant tel ou tel système d'axiomes), ce sont des entités intrinsèquement différentes[1] et appartenant à des

1. L'expression euclidien ou non-euclidien « suppose successivement un repérage et une organisation métrique de la multiplicité, qui sont indépendants. L'épithète donnée à l'espace

mondes intrinsèquement différents, et qui se correspondent analogiquement de l'un de ces mondes à l'autre ; affirmer la réalité d'un espace n'est donc pas affirmer du même coup la réalité, mais l'irréalité de tous les autres, — dont aucune entité ne figure dans celui-là.

19. Et maintenant comment savoir si un être mathématique — et spécialement ce système d'entités géométriques qu'on appelle un espace — est ou non réel au sens philosophique ? L'intelligibilité mathématique à elle seule ne nous en dit rien, puisqu'elle concerne aussi bien des êtres de raison que des entités réelles. Les vérifications de nos sens et de nos instruments de mesure ne nous en disent rien non plus, puisqu'avec elles nous quittons l'ordre mathématique pour l'ordre physique, et qu'elles présupposent une armature ou un modèle mathématique qui leur serve de « noyau de condensation »[1],

---

n'est qu'une manière de désigner par abstraction les propriétés conventionnelles des figures. Il n'y a donc aucune contradiction entre les diverses géométries, car *elles s'appliquent à des objets différents* ». (R. Poirier, *op. cit.*, p. 192). — Bien que placé au point de vue d'une philosophie à notre sens erronée (il était disciple de Bertrand Russell), Jean Nicod fait à propos d'une question semblable des remarques qu'on pourrait utiliser *(La Géométrie dans le Monde sensible.* Paris, Alcan, 1924, pp. 27-28).

1. F. Gonseth, *op. cit.*, p. 104. — Sans doute l'espace de la perception, de nos grosses perceptions, apparaît comme euclidien ; en d'autres termes les mesures physiques effectuées par nous, à l'échelle de nos sens, dans la région que nous occupons, s'interprètent de la façon la plus simple, et parfaitement satisfaisante, à l'aide d'un modèle euclidien. Mais les conclusions tirées de mensurations physiques ne peuvent avoir, comme telles, qu'une valeur approximative, et la physique pourra user

modèle dont nous avons tenu compte pour construire nos instruments, et par rapport auquel nous corrigeons et interprétons l'ensemble des mesures effectuées, en assignant le rôle des variations accessoires dues aux diverses circonstances physiques.

Deux voies seulement s'ouvrent à nous pour chercher un critère. Ou bien on analysera la genèse des notions, pour voir si l'entité en question, sans envelopper de contradiction interne ou d'incompossibilité dans ses notes constitutives (auquel cas elle n'aurait aucune existence mathématique) n'implique pas une condition incompossible avec l'existence hors de l'esprit (ainsi une entité logique, comme le Prédicat ou la Copule, n'est certes pas intrinsèquement contradictoire, mais il y aurait contradiction à la supposer existant hors de l'esprit). Ou bien on considérera une condition à laquelle le philosophe sait qu'est soumise la réalité des entités mathématiques (il sait en effet que pour ces entités exister hors de l'esprit c'est exister d'une existence sensible, et que ce qui répugne à être construit dans l'intuition imaginative se représentant librement et de façon pure ce qui est de la quantité n'a *a fortiori* aucune

---

tant qu'elle voudra d'espaces non-euclidiens dans ses constructions symboliques, du moment qu'elle choisira ceux-ci tangents à l'espace euclidien. Or « on peut toujours trouver un modèle hyperbolique tel que sa métrique soit, dans telle de ses parties qu'on voudra, aussi peu différente qu'on l'exigera de la métrique euclidienne » (*Ibid.*, p. 114). Il suit de ces considérations qu'« il est impossible de prouver expérimentalement que l'espace est euclidien » ou non-euclidien, parce qu'à vrai dire « la science expérimentale ne connaît pas d'espace, elle connaît des phénomènes, qu'elle relie ». (*Ibid.*, p. 103).

possibilité d'être posé dans l'existence sensible) ; cette condition est la constructibilité directe dans l'intuition.

Or, parmi les systèmes d'entités géométriques qu'on appelle les espaces euclidiens, riemanniens, etc., l'espace tridimensionnel euclidien seul est directement constructible dans l'intuition, les autres ne satisfaisant que par l'intermédiaire de cet espace à la condition posée[1]. Le modèle d'univers thermique

---

1. Comme nous l'écrivions dans *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 257, note, « toutes les tentatives faites pour obtenir une représentation intuitive des géométries non-euclidiennes, — par Einstein par exemple dans son opuscule sur la géométrie et l'expérience, — montrent précisément que ces géométries ne peuvent être rendues imaginables que par réduction à la géométrie euclidienne. Je veux bien, comme nous le dit M. Eddington, que pour « percevoir un espace non-euclidien » je n'aie « qu'à regarder l'image de la pièce où je suis dans un bouton de porte en métal poli et à supposer que je suis l'un des habitants du monde que je vois » *(Espace, Temps et Gravitation*, p. 14) : l'image de ma chambre dans un bouton de porte est un modèle dûment euclidien, tracé sur une certaine surface déterminée de l'espace euclidien. » — « Dirons-nous que l'explication de la gravitation par la courbure de l'espace-temps a une valeur intuitive exceptionnelle ? Évidemment non : cet espace-temps est doublement irreprésentable. D'abord à cause du temps, joint à l'espace d'une manière purement allégorique ; ensuite parce que la courbure d'une multiplicité n'a de sens intuitif que si on la plonge dans un espace d'ordre supérieur. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous représenter une surface dans l'espace euclidien. Si nous voulons aller plus loin, nous sommes obligés de recourir à l'image d'une métrique établie sur une multiplicité euclidienne, de revenir au point de vue cayléen. C'est ainsi que procède M. Einstein à la fin du petit livre où il tente de mettre ses idées à la portée d'un lecteur non géomètre. Pratiquement, nous imaginerons des mètres raccourcis, des horloges ralenties sans cause physique perceptible. Le rationnel géométrique se présentera comme un irrationnel physique ». R. Poirier, *op. cit.*, p. 338.

inventé par Poincaré, et dans lequel nous aurions de naissance adopté la géométrie de Lobatchevsky, les suites de sensations très simplifiées que Jean Nicod imagine et qui donneraient à un sujet fictif l'idée des géométries les plus diverses, confirment par une sorte de contre-épreuve ce privilège de l'espace euclidien : pour se représenter comme naturelle à un sujet pensant une autre géométrie que celle d'Euclide, il faut imaginer un univers qui est lui-même un être de raison aussi chimérique qu'*animal rationale alatum*. En définitive si l'intuition nous assure, comme nous l'avons déjà remarqué, que les entités euclidiennes (et par suite les autres) sont exemptes de contradiction interne, c'est qu'elle a commencé par nous assurer qu'à l'exclusion des autres elles sont aptes à exister hors de l'esprit, dans la nature des choses.

D'autre part, on pourrait montrer que s'il est possible de passer des espaces non-euclidiens à l'espace euclidien, et inversement, par des transformations mathématiques, c'est qu'à la vérité les géométries non-euclidiennes présupposent les notions de la géométrie euclidienne, non certes dans leur propre structure et leur propre développement logique, mais comme fondement de la cohérence logique des entités qu'elles construisent et comme base psychologique de conceptualisation. Le processus de généralisation qui prend ainsi son point d'appui sur la géométrie euclidienne aboutit à vrai dire, non à des concepts *génériques* plus étendus dont les concepts euclidiens, non-euclidiens, non-archimédiens, etc., seraient des déterminations, mais à des concepts

Analogiques qui s'incluent les uns les autres et dont les concepts euclidiens représentent le principal analogué. A ce point de vue il faut dire avec Hamelin que « la géométrie non-euclidienne, au fond, ne se suffit pas »[1], et que les entités non-euclidiennes, non-archimédiennes, etc., ont pour fondement de leur existence logique les entités euclidiennes. Les espaces non-euclidiens peuvent donc sans la moindre contradiction intrinsèque être l'objet de la considération de l'esprit, mais il y aurait contradiction à les supposer existant hors de l'esprit, et par là même à supprimer de l'existence, à leur profit, le fondement sur lequel est appuyée leur notion.

Par l'une et l'autre voie on est ainsi conduit à admettre, en dépit de l'usage que l'astronomie fait d'eux, que les espaces non-euclidiens sont des êtres de raison ; et que les propriétés *géométriques* des corps existants, les propriétés que l'esprit reconnaît en eux quand tout le physique est évacué, sont celles qui caractérisent l'espace euclidien. C'est l'espace euclidien qui pour le philosophe apparaît comme un *ens geometricum reale*[2].

1. O. Hamelin, *Essai sur les Éléments principaux de la représentation*, 2e éd., p. 100. Hamellin insistait à ce propos sur la condition d'homogénéité requise par la comparabilité des figures (argumentation qui n'est valable que si on suppose l'irréductibilité du géométrique à l'arithmétique, et du même coup l'impossibilité de séparer la géométrie de ses origines intuitives). — C'est aussi au nom de l'homogénéité de l'espace que M. Wihtehead, d'un tout autre point de vue, cherche à maintenir le caractère euclidien de la structure géométrique de notre univers.

2. Pour la philosophie de la nature élaborée par les scolastiques (comme aussi, mais en un sens fort différent, pour la nouvelle physique), cet espace géométrique réel est fini, l'espace effecti-

20. Mais par les mêmes mots espace réel on peut entendre tout autre chose, désigner l'espace en tant qu'il est occupé par les existences et les actions physiques, et que les propriétés non plus géométriques mais physiques des corps, leur activité et leur causalité le composent comme d'un réseau de tensions ou d'intensités qualitatives hétérogènes. Alors précisément l'espace n'est plus considéré comme mathématique ou géométrique, mais comme « physique », c'est un espace qualifié, et les déterminations qu'il comporte sont dues à *ce qu'il y a* dans l'espace, à ce qui le remplit[1]. Le philosophe distingue ainsi — et c'est pour lui une distinction

vement existant est coextensif à l'amplitude du monde. L'espace géométrique infini est un être de raison (« espace imaginaire »).

1. C'est en ce sens-là, semble-t-il, que Pierre Curie « envisageait au fond la symétrie comme *état de l'espace*, c'est-à-dire comme structure de l'espace physique ». (W. VERNADSKY. *L'Étude de la vie et la nouvelle physique*, Revue Générale des Sciences, 31 décembre 1930, p. 705), et qu'on peut dire aussi avec W. Vernadsky que « l'espace de la vie a un état symétrique particulier et unique dans la nature ». *(Ibid.*, p. 712).

Les propriétés métriques des corps, en tant qu'elles sont physiquement mesurées, ressortissent à l'espace physique réel. Et ainsi il est bien vrai que « l'ensemble seul de la géométrie et de la physique est susceptible d'une vérification empirique » (H. WEYL, *Espace, Temps et Matière*, p. 80), et sans abandonner pour cela la réalité (mais non vérifiable expérimentalement) de l'espace euclidien, le philosophe peut dire aussi, en un autre sens que le physicien, que la structure métrique, en tant que physiquement mesurable, n'est pas donnée a priori d'une manière rigide, mais « constitue un *champ d'état* de réalité physique, qui se trouve en dépendance causale de l'état de la matière. [...] Tel l'escargot, la matière construit et forme elle-même cette sienne maison ». (Id., *Mathematische Analyse des Raumproblemes*, Berlin, 1923, p. 44 ; cité d'après MEYERSON, *La Déduction relativiste*, p. 93, note).

classique — l'espace physique de l'espace géométrique, et il peut prévoir que, entendu en ce sens-là, comme espace *physique*, l'espace réel n'est pas euclidien (ni homogène, ni isotrope), puisque l'espace euclidien est précisément celui (purement mathématique) que l'esprit considère après évacuation de tout remplissage physique.

Il importe toutefois de comprendre qu'en parlant ainsi le philosophe — par là même qu'il oppose comme deux ordres irréductibles le physique et le géométrique, — entend les choses d'une tout autre façon que la nouvelle physique. Fidèle à l'esprit essentiel de la science moderne, celle-ci tend, si loin qu'elle reste encore de ce terme, à se muer tout entière en géométrie. Elle renonce dès lors et pour autant à la discrimination absolue du physique et du géométrique, comme à la recherche des causes physiques considérées en elles-mêmes ou dans leur réalité qualitative. Le trait de génie d'Einstein est d'avoir, pour avancer librement dans cette voie, plié la géométrie elle-même aux besoins de la physique[1], et conçu un espace tel que par ses propriétés *géométriques* il rende compte de tous les phénomènes de la gravitation[2]. Le continu selon lequel s'étend l'univers devient alors un continu non-euclidien et quadri-dimensionnel où temps et

1. « Le champ métrique dépend des réalités matérielles qui remplissent l'univers ». H. WEYL, *Temps, Espace, Matière*, p. 193.

2. « La gravitation nous apparaîtra comme une émanation du champ métrique » *(Ibid.*, p. 198). C'est ainsi que « la géométrie, la mécanique et la physique forment... une unité théorique indissoluble, que l'on doit avoir *en bloc* devant les yeux » *(Ibid.*, p. 57).

espace ne sont plus mesurés d'une manière indépendante mais forment un complexe indissoluble ; les propriétés géométriques de l'espace-temps ainsi conçu se trouvent modifiées elles-mêmes par la matière qui l'occupe (c'est-à-dire par ce qui est capable de troubler les instruments de mesure avec lesquels nous l'explorons : horloges, règles graduées, rayons lumineux, boussoles, électroscopes, etc.) ; et le mouvement des astres se produit suivant des itinéraires naturels qui sont les courbes géodésiques de cet espace-temps, courbe que la présence d'une masse matérielle incurve davantage, les planètes tournant ainsi comme dans une sorte de cuvette due à l'incurvation de l'espace au voisinage du soleil.

A cette synthèse élevée sur les bases d'un vaste ensemble de mesures recueillies dans la nature, et confirmée par plusieurs prévisions vérifiées, les physiciens newtoniens reprocheront d'être un « coup monté ». Ils se plaindront qu'on abandonne ainsi la recherche des forces physiques qui doivent rendre raison des phénomènes de la nature ; comme les physiciens cartésiens avaient vu un aveu d'impuissance dans la substitution de l'attraction à distance aux mouvements tourbillonnaires, ils verront à leur tour un aveu d'impuissance dans la substitution de la courbure géométrique à la force mécanique. Ils oublient que c'est dans une telle voie que la physique moderne s'est engagée dès sa naissance : c'est en avouant, non pas certes explicitement (car au début elle croyait être une philosophie de la nature), mais pratiquement, son impuissance à l'égard des causes physiques considérées en elles-mêmes ou dans

leur essence, qu'elle a commencé de composer du monde physique un mythe mathématique qui lui livre en enigme les secrets de ce monde. Les « forces » de la physique classique apparaissent à ce point de vue comme un compromis précaire entre les « causes » de la philosophie et les entités purement empiriométriques d'une science des phénomènes évoluée, et il faut dire que la nouvelle physique fait accomplir un progrès de première importance à la conception scientifique de l'univers en manifestant d'une façon cette fois radicale et explicite la renonciation du savoir physico-mathématique à la recherche des causes physiques prises en elles-mêmes, et sa tendance profonde à se libérer complètement de la philosophie.

21. Mais qu'on ne prenne pas cette libération de la philosophie pour une nouvelle philosophie ! Il y a deux manières possibles d'interpréter philosophiquement les conceptions de la nouvelle physique ; l'une les transporte telles quelles, littéralement prises, sur le plan philosophique, et introduit ainsi l'esprit dans une aire de confusion métaphysique ; l'autre, pour en mesurer la portée, en dégage l'esprit et la valeur noétique. Dans un cas on dira, — non seulement, ce qui serait fort légitime, dans le lexique et au point du vue du physicien, tel qu'il a été précisé plus haut [1], — mais on dira en un sens philosophique que l'espace postulé par la nouvelle physique est l'espace *géométrique réel*, et manifeste les propriétés *géométriques réelles* du monde corporel, lequel serait par suite (dans

1. Voy. plus haut pp. 326-327.

la mesure où la nouvelle physique parvient ou parviendra à expliquer l'univers par les propriétés géométriques de l'espace inventé à cet effet) justiciable en lui-même d'une exégèse purement géométrique. Distinguer l'un de l'autre l'espace physique et l'espace géométrique, ce sera alors distinguer un espace géométrique et un autre espace géométrique [1], distinguer les propriétés de l'espace *géométrique* réel, quand il y a en lui de la matière, et les propriétés de ce même espace *géométrique* réel, quand il est vide de matière (masse ou énergie, quantité de mouvement, pressions...) [2] et occupé seulement par quelque chose du genre de cet « immatériel » éther dont on n'arrive pas à se passer [3]. En même temps la géométrie elle-même, son objet propre étant méconnu, comme son niveau d'abstraction supérieur et son indépendance épistémologique, sera regardée, pour autant qu'elle n'est pas « pure » forme vide, comme une « science expérimentale » [4] qui ne tiendrait un

1. En ce sens ce n'est pas à une distinction mais à une fusion qu'on a affaire. Comme le notait E. Meyerson, « la confusion entre l'espace physique et l'espace mathématique — il est presque inutile de faire ressortir que nous nous servons de ce terme de confusion sans lui donner aucun sens péjoratif — constitue une particularité des conceptions récentes et les distingue nettement de celles qui les ont précédées ». (*La Déduction relativiste*, p. 93).

2. Ce sera aussi distinguer l'espace *géométrique réel* (vide de matière ou encombré) des divers espaces abstraitement concevables par le pur géomètre.

3. Voy. plus loin p. 361, note 3.

4. A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde physique*, p. 170. — Cf. Alvert EINSTEIN *La Géométrie et l'Expérience*, Paris, Gauthier-Villars, 1921 ; et nos *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 255, note 1. M. Hermann WEYL pense également que « l'existence d'une géométrie indépendante de la physique est définitivement compro-

contenu objectif la rendant « vraie », que des entités physiques et des mensurations physiques grâce auxquelles l'esprit choisit comme « espace réel », parmi les divers espaces formels qu'il lui plaît d'imaginer,

---

mise » (*Espace, Temps et Matière*, p. 298). Comme l'écrit Roland DALBIEZ (art. cité, pp. 152, 153), « le métaphysicien ne peut voir là qu'une manifestation du vieil esprit empiriste et nominaliste qui ne reconnaît de vérité qu'aux propositions existentielles. C'est le fond du débat. Oui ou non, dans l'hypothèse où aucun corps n'existerait, pourrait-on encore parler de vérité géométrique ? [...] Pour toute philosophie qui dépasse le pur empirisme, les propositions mathématiques ne requièrent pas, pour être vraies, l'existence d'objets matériels, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que nous puissions acquérir la connaissance de ces propositions indépendamment de l'expérience sensible. Les vérités mathématiques sont de l'ordre purement essentiel ; quand on veut formuler mathématiquement une loi physique, on est obligé de réaliser un passage de l'ordre essentiel à l'ordre existentiel ».

Faut-il faire observer ici que l'étymologie des mots est un mediocre moyen de nous renseigner sur l'essence des choses signifiées par eux, et que si un géomètre est étymologiquement un arpenteur, la géométrie cependant n'a commencé à se constituer comme science que lorsqu'elle a pris conscience d'être quelque chose d'essentiellement distinct de l'arpentage ? Les nouvelles méthodes scolaires d'enseignement « concret » de la géométrie ont sans doute de grands avantages pédagogiques comme méthode *d'initiation*, précisément parce qu'elles prennent l'enfant là où il est, au-dessous du seuil de la géométrie, pour l'élever peu à peu jusqu'à cette science et à son degré propre d'abstraction ; mais si on les prenait pour des méthodes du *savoir* géométrique lui-même, elles feraient rétrograder celui-ci jusqu'à un état d'enfance pré-pythagoricien. Il faut avouer au surplus que cette question de la nature de la géométrie ne paraît pas très clairement élucidée par les théoriciens de la nouvelle physique, qui passent sur elle d'autant plus rapidement qu'ils la sentent plus épineuse. Ils ne nous ont pas encore expliqué comment, si la géométrie est « à proprement parler, une science expérimentale », elle peut néanmoins et avec avantage « se développer sans entraves comme une science mathématique pure ». (A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, p. 170).

celui qui permet la plus vaste et la plus parfaite géométrisation de la physique. Sous prétexte que l'espace est un réseau de distances (mais que le géomètre « mesure » idéalement et déductivement), on prétendra donner pour objet à la géométrie (à la géométrie comme « science naturelle ») un réseau de distances matériellement et empiriquement mesurées à l'aide d'appareils physiques.

Dans l'autre cas on reconnaît que l'espace de la nouvelle physique (« vide » ou encombré de matière) est un être de raison physico-mathématique construit tout exprès de manière à sauver toutes les apparences connues, et qu'on modifiera à mesure que des écarts seront constatés entre la construction déjà établie par la raison et de nouvelles données de l'expérience[1] ; cet être de raison apparaît alors comme un *symbole géométrique* de l'espace *physique réel* (en entendant espace « physique » au sens que le philosophe dont il est question plus haut donnait à ce mot), il apparaît comme le symbole géométrique ou méta-géométrique qui traduit le mieux la réalité des interactivités physiques dont on renonce à scruter ontologiquement la nature pour la mieux analyser mathématiquement. La double irréductibilité (sorte de bien sacré pour l'intelligence) du physique (onto-

1. « ... Ce qui concerne la déviation de la lumière laisse la voie ouverte à une évolution de la théorie [de la relativité généralisée] ; les explications de la gravitation par la géométrie non riemannienne se développent, et peut-être des géométries nouvelles auront-elles pour conséquence d'achever la synthèse de l'électromagnétisme et par conséquent de la physique et de la gravitation. » P. LANGEVIN, *L'Œuvre d'Einstein et l'Astronomie*, art. cité, p. 294.

logiquement considéré dans son essence) au mathématique et du géométrique à l'expérimental est ainsi sauvegardée, et l'on comprend que la géométrisation de la physique ne peut s'accomplir que moyennant l'introduction du physique mathématiquement travesti au sein de la géométrie elle-même, qui fleurit d'autant plus richement en êtres de raison, quitte d'autant plus décidément l'être *géométrique* réel, qu'on lui demande davantage d'absorber dans ses symboles et de mathématiser l'être *physique* réel.

22. Les mêmes considérations vaudraient, *mutatis mutandis*, pour la mathématisation que la théorie des Quanta, par d'autres voies que celle de la Relativité, opère aussi du réel physique ; elles voudraient en particulier pour la structure que la nouvelle physique attribue à l'atome, ou plutôt dont elle le fait depuis quelques années changer tous les jours. Il semble que la science tende à se donner de cette structure, — devenue par là irreprésentable à l'imagination, et déliée en même temps de tout sens ontologique, — un pur équivalent mathématique abstrait, symbole de plus en plus fictif et de plus en plus parfait de la nature réelle, inconnue en elle-même, de ce quelque chose d'existant à quoi répond déterminément le nom d'atome, en telle sorte qu'elle connaît cette nature de plus en plus profondément, mais de plus en plus énigmatiquement, et à vrai dire méta-phoriquement, à mesure qu'elle construit le mythe — être de raison fondé *in re* — qui en prend la place.

II

La philosophie de la nature.

23. Suivant une remarque de M. Eddington, le physicien d'aujourd'hui, qui sait « que notre connaissance des objets dont traite la physique consiste uniquement en lectures de cadrans et appareils analogues », et qui sait aussi que « cette série de lectures de graduations » est « liée à quelque fondement inconnu »[1], est beaucoup moins tenté que le physicien « du temps de la reine Victoria » de n'admettre pour vrai que ce qu'un ingénieur peut reconstruire[2], et de croire que la physique suffit à tout. Il est porté au contraire à penser « qu'une juste appréciation du monde physique tel qu'on le comprend aujourd'hui entraîne avec elle un sentiment d'attrait vers une large interprétation qui dépasse les opérations de mesure scientifiques »[3], bien qu'il se

1. A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, pp. 260-261.

2. « Il n'est pas possible de se dissimuler que le jour sous lequel le physicien actuel voit son propre monde externe est plus mystique, bien que non moins précis ni moins pratique, que celui sous lequel on le considérait il y a quelques années : alors, on admettait que rien n'était vrai en dehors de ce que l'ingénieur peut reproduire. Il fut un temps où tout le travail que fait l'expérience pour combiner le moi de ce qui l'entoure semblait obéir à la domination d'une physique beaucoup plus bardée de fer qu'elle ne l'est aujourd'hui : cette période de surenchère, où il fallait presque demander la permission au physicien pour dire que l'âme de quelqu'un lui appartient en propre, est passée ». *Ibid.*, p. 340.

3. *Ibid.*, p. 18.

sente assez mal équipé pour découvrir lui-même où ce sentiment doit conduire.

Cela n'est pas vrai seulement de la physique, mais de tout savoir empiriologique en général. Il est clair que par essence un tel savoir demeure insuffisamment explicatif, l'esprit ne peut pas s'en contenter. Les substructures philosophiques ou pré-philosophiques dont le savant lui-même ne peut se passer, en sont un signe bien certain. Une connaissance de l'être lui-même est requise, je dis de l'être corporel, sensible et mobile, de l'être immanent à ces réalités de la nature en lesquelles les sciences des phénomènes ont leur terme et leur vérification, qui constituent le fondement de toutes leurs constructions conceptuelles, et dont elles nous donnent la maîtrise pratique. Une telle connaissance devra évidemment avoir un autre objet et d'autres caractères, se constituer sur un autre plan noétique que ce que notre langage moderne appelle la science, son office ne saurait consister à prolonger la science sur le même plan (à ce compte-là, comme disait un jour M. Bergson, « au delà de la science il n'y a que l'ignorance »), ni à orner les résultats de la science de nobles et vagues méditations. Si ses règles d'explication ne sont pas celles de la science au sens moderne du mot, elle devra bien, pourtant, mériter le nom de science au sens qualitativement plus profond et plus authentique que lui donnaient les anciens, et elle est possible à ce titre : car les sciences de la nature ne portent pas seulement l'esprit à la désirer, — elles-mêmes, en témoignant que la nature est connaissable et que cependant elles ne la con-

naissent que d'une manière essentiellement insatisfaisante, témoignent qu'un savoir est possible où l'intelligence, actualisant la mystérieuse intelligibilité des choses à un niveau plus profond, découvre en elles l'être auquel elle aspire comme à son objet naturel ; à condition toutefois qu'elle se résigne à l'ascèse et aux retranchements nécessaires, et comprenne que pour se saisir d'un peu de l'être des choses elle doit renoncer à utiliser ce savoir plus noble, mais quantitativement plus pauvre, à une exploitation spéculative ou pratique de leurs richesses phénoménales.

Un savoir qui, même sous un certain rapport seulement, et dans un ordre donné (dans l'ordre de la nature sensible), est une sagesse, est chose de « fruition », non d' « usage ». Et toute sagesse doit d'une certaine façon, passer par le trou de l'aiguille.

C'est par la recherche d'un tel savoir philosophique qu'a commencé la connaissance de la nature sensible. Mais elle a mis du temps à apprendre l'esprit de pauvreté. Le malheur de la philosophie de la nature, chez les anciens, a été de se croire une science des phénomènes de la nature ; appelons encore philosophie de la nature, c'est son nom propre, le savoir philosophique que nous cherchons à délimiter ici ; mais comprenons qu'il doit laisser toute prétention à se répandre hors des frontières de son essence et à gagner le monde. Si nous nous référons à la philosophie de la nature à notre avis la mieux fondée, et qui a le privilège d'être en continuité avec la métaphysique la plus pure, je veux dire à la philosophie de la nature conçue selon les principes d'Aris-

tote et de saint Thomas d'Aquin, c'est en sachant bien qu'il est indispensable (et certes moins malaisé qu'on ne l'imagine d'ordinaire) de séparer ces principes des applications et illustrations qu'ils ont longtemps trouvées dans les conceptions scientifiques des anciens, et en voyant clairement que cette connaissance de sagesse, cette philosophie de l'être essentiellement soumis au changement, est parfaitement libre en elle-même d'une astronomie et d'une physique à jamais ruinées.

24. Mais ce qui doit nous occuper ici, ce sont les conditions et caractères épistémologiques de la philosophie de la nature. C'est dans l'être intelligible lui-même, si obombré qu'il soit par la matière sensible, qu'un tel savoir résout ses concepts, il ressortit à un type d'explication ontologique, ouvert au mouvement naturel de l'intelligence spéculative. Ce n'est pas aux conditions empiriques, c'est aux raisons d'être et aux causes proprement dites qu'il s'attache ; c'est l'essence des choses qu'il veut découvrir. Procédant, comme toute philosophie, selon la méthode analytico-synthétique, il dépend de l'expérience d'une façon plus contraignante que la métaphysique et doit pouvoir amener ses jugements jusqu'à la vérification du sens, mais c'est un savoir déductif, assignant les raisons et les nécessités intelligibles dans la mesure où il s'est assuré du constitutif intrinsèque ou de la « quiddité » de ses objets. C'est à lui par exemple qu'il appartiendra de nous renseigner sur la nature du continu et du nombre, de la quantité, de l'espace, du mouvement, du temps, de la sub-

stance corporelle, de l'action transitive, de la vie végétative et sensitive, de l'âme et de ses puissances opératives, etc., de considérer aussi l'agencement ontologique de cet univers, voire, comme fait Aristote à la fin des *Physiques*, son rapport à la Cause première, et le départ entre le nécessaire, le contingent et le fortuit dans le cours de ses événements.

Si l'on cherche à définir la philosophie de la nature, il faudra dire qu'elle est un savoir qui a pour objet, dans toutes les choses de la nature corporelle, l'être mobile comme tel, et les principes ontologiques qui rendent raison de sa mutabilité. Car elle est essentiellement une philosophie de la mutabilité. C'est avec Aristote que ce savoir a été fondé, Aristote a montré qu'une ontologie est possible du monde sensible, non pas en tant même que sensible, mais en tant qu'il est le monde propre de l'*être changeant*, et qu'il implique dans sa structure des invariants intelligibles dépendant des formes spécificatrices.

Tandis que la Métaphysique embrasse tout le domaine de l'intelligibilité non immergée de soi dans le sensible, la Physique au sens d'Aristote embrassait tout le domaine de l'intelligibilité immergée de soi dans le sensible. Dans la conception des anciens, toutes les sciences du monde matériel faisaient partie de ce savoir, ce qui était la marque d'un singulier optimisme et d'un candide impérialisme philosophiques. Tournant leurs regards avant tout vers la philosophie, ils avaient tendance à absorber en elle toutes les sciences de la nature: En certains domaines, néanmoins, ces sciences avaient déjà pris chez eux conscience de leurs méthodes propres et de leur

autonomie, mais il s'agissait là du cas spécial des *scientiae mediae* envisagées comme traitant mathématiquement des questions de philosophie naturelle. Et dans la mesure où ailleurs la philosophie de la nature suppléait à une investigation et à une systématisation scientifique du détail des phénomènes, celui-ci donnait lieu trop souvent à des explications d'une extrême insuffisance analytique, parfois seulement verbales.

Comme on a eu l'occasion de le noter dans un précédent chapitre, il importe en effet de ne pas oublier que, comme le dit souvent saint Thomas[1],

1. Cf. in II. *Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 2, ad 3 : « Sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in I *Post.*, text. 35 dicitur, ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat ». — *De Verit.*, 4, 1, ad 8 (texte cité plus loin, p. 405, note 1). — *Sum. contra Gent.*, I, 3 : « Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte un pluribus invenire non possumus ». — *In Metaph.*, lib. VII, lect. 12 : « Quandoque aliquis dividens [...] dividat per ea quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit ut utamur, loco per se differentiarum, differentiis per accidens, in quantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum. » — Voir plus loin la note 2, p. 410.

« Ici-bas, écrit R. Garrigou-Lagrange, l'homme est le seul être dont la différence spécifique appartienne au monde purement intelligible et non pas au monde sensible ; c'est ce qui permet d'en déduire les différentes propriétés. Les êtres inférieurs ne nous deviennent vraiment intelligibles que dans leurs notes transcendantales (ou communes à tous les êtres) et génériques.

« Nous savons par exemple du mercure que c'est une substance corporelle, un métal liquide, mais nous n'en connaissons pas la différence spécifique. Nous n'avons, lorsqu'il faut préciser

l'essence des choses sensibles nous reste, en général, cachée, à cause de la matière où elle est comme enfouie. C'est seulement dans l'ordre mathématique que nous pouvons considérer à découvert un monde d'essences, c'est pourquoi nous avons là le type le plus dictatorial et le plus somptueux de science humaine. Dans l'ordre physique il est bien possible de parvenir à certaines définitions essentielles et spécifiques concernant l'homme et les choses de l'homme (ses puissances, ses habitus, etc.), mais au-dessous de l'homme, la plupart du temps, l'élément de résistance à l'intelligibilité apporté par la matière, et qui rend les natures corporelles opaques à notre regard, connaissables par des signes plutôt que par des propriétés au sens ontologique de ce mot, fait que les essences nous demeurent cachées *en leur spécificité*. Il suit de ces remarques que la philosophie de la nature ne peut pas descendre jus-

---

les notions génériques, qu'une définition empirique, descriptive, qui ne parvient pas à rendre *intelligibles* les propriétés de ce corps. Nous nous contentons de dire : le mercure est un métal liquide à la température ordinaire, d'un blanc d'argent, solidifiable à — 40°, bouillant à 360°, très dense ; ses sels sont des antiseptiques très actifs, mais aussi très toxiques. Nous constatons des faits sans pouvoir dire le *pourquoi*. — De même pour la plante, l'animal ; qui assignera la différence spécifique de telle espèce de façon à pouvoir en déduire les propriétés ? S'agit-il de l'homme au contraire, parmi toutes les notes communes à tous les hommes : rationabilité, liberté ,moralité, sociabilité, parole, religion, etc., l'une d'entre elles, la rationabilité, apparaît comme la *raison d'être* de toutes les autres... Toutes ces notes peuvent être rendues intelligibles, c'est-à-dire rattachées à l'être par l'intermédiaire de la rationabilité. » (*Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e éd., pp. 104-105).

qu'aux ultimes diversités spécifiques de la nature corporelle. Il y a ainsi une grave restriction à apporter à l'optimisme philosophique des anciens.

Lorsqu'il s'agit de la distinction entre certains domaines très vastes, — entre corps non-vivants et corps vivants, entre animaux et végétaux, entre homme et animaux sans raison, — la philosophie de la nature saisit bien les différences essentielles. Nous sommes là dans une région accessible au regard du philosophe, nous atteignons des certitudes proprement philosophiques, dans l'ordre même de la discrimination typologique. En d'autres termes nous savons qu'il y a une différence essentielle entre l'irritabilité végétale et la sensibilité animale, nous savons que l'action immanente par laquelle l'organisme vivant se construit lui-même, la sensation, l'intellection, révèlent des principes quidditatifs qui nous font pénétrer dans la structure intime des êtres considérés. Nous savons que le corps comme tel est constitué de deux principes ontologiques complémentaires, l'un purement potentiel et déterminable, l'autre spécificateur et déterminant, que nous appelons la « matière première » et la « forme substantielle ».

Mais la philosophie de la nature en reste ainsi à des certitudes d'une universalité très haute. Toutes les diversités et particularités spécifiques du monde des corps, tout le détail des opérations de la nature sensible, elle doit l'abandonner à ce que Leibniz appelait connaissance « symbolique » ou « aveugle », à ce que nous proposons d'appeler connaissance empiriologique. Et cette connaissance-là descend

bien dans le détail, mais c'est l'essence qui lui échappe. S'agit-il de déchiffrer les multiplicités du devenir, et les interactions qui composent le jeu splendidement multiforme et dense de la nature, la philosophie de la nature peut sans doute avoir, indirectement, une valeur heuristique, par les stimulations qu'elle est susceptible d'exercer sur l'esprit des savants (dans le cas surtout des sciences que nous avons appelées empirio-schématiques). Mais elle-même et dans son domaine propre elle est sans aucune prétention à cet égard. Il n'y a pas d'autre science des phénomènes de la nature que la science empiriologique, et cette science n'est pas une philosophie.

25. Remarquons maintenant qu'il n'y a de savoir parfait que si nous connaissons les choses non pas d'une façon plus ou moins indistincte, en nous arrêtant à des déterminations génériques, mais en descendant jusqu'aux ultimes déterminations spécifiques. Si la métaphysique est un savoir parfait (nous reviendrons plus loin sur ce point), c'est que son objet spécificateur (l'être dégagé en tant qu'être par l'*abstractio formalis*), n'est pas un genre, mais un transcendantal, qui, pris comme tel, est au degré ultime de détermination logique.

Qu'en est-il donc pour la philosophie de la nature ? Son objet n'est pas l'*ens in quantum ens*, objet du métaphysicien.

Les natures spécifiques du monde des corps, nous venons de le voir, ne sont pas non plus son objet

propre ; ces natures *seraient* l'objet spécificateur des sciences de la nature, si ces sciences pouvaient les atteindre, mais elles ne peuvent pas ; elles s'arrêtent à une connaissance empiriologique de la nature. Pourtant la philosophie de la nature, pas plus que la métaphysique, ne porte sur de simples déterminations génériques. En réalité elle considère les choses corporelles et mobiles au point de vue du transcendantal être imbibé en elles : par là elle participe en quelque manière à la lumière de la métaphysique, comme notre âme participe en quelque manière à la nature des purs esprits. L'objet spécificateur de la philosophie de la nature, c'est, dans les natures corporelles prises comme telles, la mutabilité ontologique et les formalités où l'esprit peut discerner une différence de l'être (corporéité, quantité, mouvement, vie, animalité, etc.) : ce qui suffit à assurer sa distinction et son autonomie à l'égard des sciences expérimentales.

Mais d'autre part, l'être sensible ou mobile n'est lui-même complet, n'a l'intégrité de ses déterminations que dans les natures spécifiques. D'où il suit que la philosophie de la nature n'est pas un savoir *complet* sans les sciences de la nature. Science expérimentale de la nature et Philosophie de la nature sont deux savoirs distincts mais incomplets chacun, relevant de régulateurs différents, l'un surtout de l'intelligible, l'autre surtout de l'observable, et qui arrivent, tant bien que mal à se compléter. C'est en cela qu'elles appartiennent toutes les deux au même degré d'abstraction, bien qu'à un autre point de vue la philosophie de la nature soit, comme nous

l'avons vu, essentiellement différente[1] des sciences de la nature.

26. Je comparerais volontiers le rapport de la philosophie de la nature avec les sciences de la nature au rapport de l'âme raisonnable avec le corps. En

1. Cette différence doit être regardée comme d'ordre essentiel et spécifique, s'il est vrai que c'est le degré d'immatérialisation de l'objet constituant le *terminus ad quem* de l'opération abstractive, et manifesté par le *mode de définir*, qui introduit des différenciations spécifiques entre sciences placées au même degré générique d'abstraction (cf. plus haut, chap. II, pp. 73-74, note). Il est clair que la définition empiriologique, par résolution dans l'observable comme tel, est essentiellement différente de la définition de type ontologique, par résolution dans l'être intelligible ; la différence entre la philosophie de la nature et les sciences des phénomènes, soit empiriométriques soit empirioschématiques, apparaît comme beaucoup plus accusée que la différence entre l'arithmétique et la géométrie, lesquelles étaient pour les scolastiques deux sciences spécifiquement distinctes.

Jean de Saint-Thomas distingue ainsi la philosophie naturelle et la médecine (« quia licet utraque abstrahat a materia singulari, tamen magis concernit materiam corpus ut sanandum quam corpus mobile ut sic », *Log.* II. P., q. 27, a. 1, Reiser, t. I, p. 825 ; cf. *Phil. Nat.*, I. P., q. 1, a. 2, Vivès, t. II, p. 16). Et si saint Thomas semble placer la philosophie de la nature et les sciences de la nature dans une même classe spécifique où les divers degrés de concrétion de l'objet n'entraînent que des différences selon le plus et le moins (cf. *Comm. in de Sensu et Sensato*, lect. 1), c'est précisément qu'à son époque les sciences de la nature, sauf dans certains domaines déjà mathématisés comme l'astronomie et l'optique, n'avaient pas conquis leur autonomie méthodologique, et construisaient leurs définitions sur le même modèle typique que la philosophie de la nature.

L'âme et le corps constituent un tout substantiel complet *ratione speciei*, en cela la comparaison de la relation de la philosophie naturelle et des sciences avec la relation de l'âme et du corps est déficiente ; c'est au point de vue de l'intégrité de la réalité à connaître par la philosophie et par les sciences que cette comparaison est valable.

soi la première est indépendante de l'état de développement des secondes et de leurs hypothèses, elle repose sur des « faits philosophiques » beaucoup plus simples et plus fondamentaux que les « faits scientifiques ».

Cependant, à insister trop exclusivement sur cette indépendance, comme le philosophe s'y pourrait sentir enclin, on risquerait de perdre de vue l'union intime et substantielle qui doit régner entre ces deux parties de la connaissance du monde sensible. Pendant trois siècles où la fascination de la métaphysique mécaniciste s'est imposée aux sciences de la nature, l'authentique philosophie de la nature s'est trouvée comme une âme désincarnée ; elle s'est purifiée ainsi de bien des scories ; aujourd'hui elle reprend contact avec la science expérimentale. Ce contact est naturel et nécessaire.

Si les faits philosophiques sur lesquels se fonde la philosophie de la nature (par exemple : il y a de réelles diversités spécifiques dans le monde des corps, il y a des mutations substantielles, les organismes vivants sont doués d'une activité qui revient de soi sur soi, etc.), si ces faits philosophiques peuvent être établis à partir de l'observation commune (philosophiquement critiquée), il convient cependant qu'à mesure que se développent les sciences positives, ils soient mis en lumière aussi à partir des faits scientifiques eux-mêmes, pour autant qu'on peut dégager ceux-ci des théories ; à eux seuls, les faits scientifiques sont incapables d'apporter la moindre décision philosophique, mais la lumière propre des objets et des principes philosophiques,

telle la lumière de l'intellect agent illuminant les phantasmes, fait jaillir d'eux le contenu philosophique dont ils étaient prégnants[1]. Perdurable en ses déterminations essentielles, la philosophie de la nature doit ainsi accepter la loi de vieillissement et de renouvellement, de mue et de transformation imposée au vêtement de chair qu'elle reçoit des sciences expérimentales, et grâce auquel son matériel de faits s'accroît dans de merveilleuses proportions, tandis qu'elle-même se délivre de certaines représentations (non pas philosophiques, mais communes ou « vulgaires ») qu'elle tenait des interprétations pré-scientifiques impliquées dans le monde familier des sens[2].

1. Cf. les vues si sages indiquées par le regretté P. Geny dans son article *Metafisica ed esperienza nella cosmologia*, Gregorianum, 1920, vol. I, fasc. 1.

2. Ainsi bien des idées admises par la philosophie naturelle des anciens sur la continuité de la matière ont dû depuis l'invention du microscope et devront encore avec le progrès des théories de la physique corpusculaire être soumises à une sérieuse révision, qu'il s'agisse de corps présentant seulement en apparence ou même présentant réellement le caractère de l'individualité substantielle. La question se pose de savoir si l'unité substantielle de l'individu corporel (par exemple de telle molécule d'un gaz, ou de tel organisme vivant) requiert nécessairement, comme les anciens l'ont cru, la continuité selon l'étendue, — autrement dit si la forme substantielle ne peut pas informer un tout composé de parties discontinues, soit contiguës (comme le plasma sanguin est contigu aux parois vasculaires), soit, à l'échelle atomique, séparées par des interespaces intra-atomiques ou intra-moléculaires (au cas où, contrairement à l'hypothèse de Gredt, ces interespaces ne seraient pas eux-mêmes informés par la forme substantielle du tout individuel). Pour notre part, nous regardons une telle discontinuité structurale comme compatible avec l'unité substantielle du tout individuel, et nous pensons que la théorie thomiste de l'individuation par la *materia signata quantitate* se vérifie alors sans difficulté spéciale : la relation transcendantale

La doctrine hylémorphiste par exemple est aussi vraie aujourd'hui qu'au temps d'Aristote, c'est son vocabulaire et ses exemplifications qui ont vieilli, non sa substance, mais les quatre éléments d'autrefois sont remplacés par les quatre-vingt-douze éléments, répondant à une notion scientifique fort différente, de la table de Mendelejeff. Nous avons de cette famille des éléments une connaissance beaucoup plus rigoureuse que les chimistes d'il y a cent ans, nous tenons pour vraisemblable qu'ils dérivent tous de l'atome d'hydrogène par une série de changements que le philosophe doit regarder comme des mutations substantielles : les phénomènes de radioactivité nous fournissent de tels changements *de nature* dans le monde des corps, non pas sans doute une vérification scientifique pure et simple (c'est à la philosophie, non à la science, d'établir un fait dont la formulation implique les notions de substance, de nature, d'espèce, etc., entendues métaphysiquement), mais un indice ou un « signe » empiriologique remarquable que le philosophe peut avec prudence dégager comme tel. L'existence d'une microstructure de la matière est un fait définitivement acquis (qui laisse ouverte la question proprement ontologique de l'essence de la matière) ; si la

---

de la matière à la quantité devant s'entendre, en ce cas, comme une relation transcendantale à une constellation de positions.

Il apparaît d'un autre côté que l'« organisation » ne doit plus être regardée comme le privilège de la matière vivante. L'atome aussi est « organisé », — mais sans l'équilibre *progressif* et l'activité *auto-perfectionnante (actio immanens)* caractéristiques de la vie.

1. Bien que l'état actuel des théories microphysiques et la

science renouvelle incessamment ses conceptions concernant l'organisation spatio-temporelle et les propriétés de l'atome, c'est en affirmant pour autant l'existence du complexe primitif qu'elle nomme ainsi. Et à vrai dire cet ensemble de connaissances empiriologiques se prête mieux à l'ontologie d'Aristote qu'à celle de Démocrite ou de Descartes (et j'ajoute qu'elle s'y prête sans doute mieux que les conceptions expérimentales en faveur chez les alchimistes du moyen âge).

Éclaircissements complémentaires.

27. Mais quoi ? M. Eddington, en sa riche imagerie, ne nous apprend-il pas qu'un corps est un « tube de l'univers à quatre dimensions, séparé du reste de l'espace-temps par une limite plus ou moins brusque » ? Nous voilà loin du monde d'Aristote.

Nous voilà loin des idées scientifiques d'Aristote. Mais c'est de sa philosophie que nous parlons. Qu'un éléphant soit un tube isolé de l'univers à quatre

---

structure épistémologique de la connaissance physico-mathématique soient nettement contraires à un espoir de cette sorte, imaginons par impossible qu'un jour la configuration de la matière, l'agencement de la distribution dans l'espace de ses parties structurales — non seulement des micelles, molécules, ions ou atomes en lesquels l'esprit décompose un amas matériel de grandes dimensions, mais des parties constitutives de l'atome lui-même — devienne l'objet d'une connaissance dont tout symbolisme ait été éliminé. A supposer parfaite une telle connaissance de la *configuration* de la matière, elle laissera toujours ouverte la question de l'*essence* de celle-ci. Quant à la configuration un corps peut être composé d'un essaim d'électrons et d'atomes, quant à l'essence il est un composé substantiel de puissance et d'acte.

dimensions ou un bloc de chair et d'os composé des quatre éléments et des quatre qualités primaires, il n'y a dans un cas comme dans l'autre aucune ressemblance entre l'idée, exprimable dans une image ou dans un schème spatio-temporel, et figurable au moins *réductivement*[1], que la science ou le sens commun se fait de cet animal et la conception *essentiellement* infigurable, et purement ontologique, à laquelle la philosophie parvient des premiers principes dont la substance du même animal est constituée.

La matière première et la forme substantielle appartiennent à un autre univers noématique que ce bloc ou ce tube, la théorie hylémorphique n'est pas favorisée par l'un plus que par l'autre, elle s'appuie sur autre chose que ces images. Qu'il soit bloc tridimensionnnel ou tube quadri-dimensionnel, l'éléphant doit toujours accomplir cette opération que l'homme ordinaire et le savant appellent également tout en s'en faisant une image fort diverse, « manger » ; et il doit toujours finir par ce phénomène que l'un et l'autre appellent « mourir ». Et le philosophe, qui sait par ailleurs que l'éléphant

1. Une telle idée peut être (cf. plus haut, chap. II, p. 94) *infigurable par défaut*, par suite des conditions mêmes d'observabilité de l'objet, elle peut aussi, par suite de la mathématisation du physique, n'être représentable à l'imagination physique que métaphoriquement, ou même n'être représentable (et encore indirectement et par analogie) qu'à l'imagination mathématique, comme c'est le cas pour les ondes de la mécanique ondulatoire ; elle ne cesse pas d'appartenir, au moins réductivement, à l'ordre de l'imaginable et du figurable, de la même façon que le point est inétendu tout en appartenant *réductivement* à l'ordre de l'étendue.

en question est une « substance » individuelle « une par soi », spécifiquement différente du végétal qu'elle s'assimile par la nutrition et des matériaux inorganiques en lesquels son cadavre se décomposera, est contraint de chercher le sujet de ces mutations substantielles dans une potentialité radicale qu'il appellera matière première à la suite d'Aristote (on pourrait souhaiter un nom meilleur), et dont il est naturellement incapable de décrire ni quelle figure elle a dans l'espace à trois dimensions ou dans l'espace-temps à quatre dimensions (car elle n'a pas de figure), ni comment une fois informée ou transcendantalement déterminée par la « forme » spécificatrice qui compose avec elle un seul être substantiel, elle se revêt d' « accidents » et devient accessible aux calculs du savant et aux regards de l'homme ordinaire sous l'apparence d'une masse compacte, tangible et visible, ou d'un essaim prodigieux — d'ailleurs irreprésentable[1] — de protons et d'électrons, c'est-à-dire de « particules imprécises » et d'ondes propagées dans l'espace de configuration, lesquelles ne sont que des symboles statistiques. Un hiatus infranchissable attestera toujours la différence d'ordre qui distingue l'explication philosophique de l'explication scientifique, l'une et l'autre légitimes et nécessaires. On peut remarquer par parenthèses que s'ils étaient suffisamment attentifs à ce fait, des savants éminents s'épargneraient de confondre la « substance » au sens philosophique avec la « substance » au sens vulgaire, telle que l'imagine ce premier essai de science qu'est la con-

1. Voyez la note précédente.

naissance commune, et grâce à quoi celle-ci s'explique qu'une table n'est pas traversée par le papier qu'on pose dessus...

28. Il reste que suivant nos principes l'univers einsteinien à quatre dimensions et sa courbure ainsi que l'électron ou le proton d'aujourd'hui doivent être regardés comme de purs êtres de raison physico-mathématiques fondés dans le réel. La question se pose alors de savoir quelle relation la philosophie peut soutenir, non plus avec les faits ou avec les *entia realia* plus ou moins complétés par la raison, mais avec les purs *entia rationis* et mythes bien fondés de la science. Complétons ici ce qui a été exposé précédemment [1]. Nous pensons que la philosophie de la nature se doit d'assumer l'apport *tout entier* des sciences expérimentales : mais si elle peut se fonder sur les faits établis par ces sciences comme sur une matière étrangère qu'elle s'approprie, il est clair qu'elle ne saurait demander à l'être de raison physico-mathématique un moyen d'élucider en elle-même et ontologiquement la nature des choses. C'est d'une autre façon qu'elle doit user de lui, en tant qu'il est un élément de l'image de l'univers élaborée par la science. Car le philosophe de la nature ne peut pas se passer d'une imagerie scientifique, il a besoin de l'image (peut-on encore employer ce mot ? elle est devenue *inimaginable* [2]) ou du symbole que la science de son temps se fait du monde.

1. Voyez plus haut, chap. II, §§ 29 et 30.

2. Voyez plus haut p. 357 note 1.

Il sait au surplus que certaines des entités les plus solennelles qu'elle construit sont des mythes, qui proposent à l'esprit le réel masqué. Et il doit lui être reconnaissant de rendre ceux-ci — à cause surtout des êtres de raison mathématiques qui servent à les édifier — de plus en plus irreprésentables à l'imagination. Le voilà délivré par un remède héroïque de la tentation de se représenter, tel un Démocrite ou un Descartes, les fibres secrètes de la nature sur le modèle grossier des formes que nos yeux et nos mains peuvent saisir. La science, qui se meut pourtant dans le domaine du sensible et du figurable, — et qui est amenée par son progrès même, non pas à transcender, mais plutôt à dissoudre celui-ci, à passer à ce qui n'appartient plus que *réductivement* au figurable, — donne ici au philosophe une grande leçon. Ne devait-il pas comprendre de lui-même que les premiers éléments spatio-temporels du monde des corps, du fait même qu'ils composent les complexes qui tombent naturellement sous nos sens, ne doivent pas ressembler à ces complexes ? Le monde qu'ils constituent ne doit ressembler à rien de ce que connaissent nos sens, il faut pour y pénétrer passer un seuil d'ombre et de désarroi pour l'imagination ; et, à défaut d'une connaissance plus parfaite, les mythes irreprésentables de la science ont du moins le mérite de nous le rappeler.

Le philosophe cependant, que peut-il faire lui-même d'un mythe ? Rien sans doute qu'un autre mythe, philosophique cette fois. Il n'est pour la philosophie de la nature d'autre moyen d'assumer

dans son ordre les mythes bien fondés du savoir physico-mathématique que de se faire à son tour fabricatrice de mythes. Ne savons-nous pas que le philosophe est en quelque façon « ami des mythes » ? *Philosophus est aliqualiter philomythes?*[1]

Un vaste champ s'ouvre ainsi à l'imagination créatrice du philosophe, quand il voudra par exemple interpréter à la lumière d'une doctrine philosophique bien établie par ailleurs, comme la doctrine hylémorphique, l'image provisoire que la science se fait de la microstructure de l'atome. A peine aura-t-il inventé une hypothèse suffisamment vraisemblable, admis par exemple que la forme substantielle informe l'éther intra-atomique comme le noyau central et les électrons qui tournent autour de lui[2], que les schèmes de Rutherford et de Bohr, auxquels cette interprétation se rapportait, commenceront de faire faillite. Il faudra la réadapter ou en inventer une autre. Le philosophe pourra s'exercer aussi avec l'univers à quatre dimensions, ou avec l'éther dont les physiciens aujourd'hui « tâchent de ne pas parler »[3], bien qu'ils aient encore, semble-t-il, quelque

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *in Metaph.*, lib. I, lect. 2. — A vrai dire Aristote ne dit pas que le philosophe est en quelque façon mythophile, mais que le mythophile est en quelque façon philosophe : « ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστιν ». (*Met.*, A, 2, 982 b 18).

2. J. GREDT, *Die Lehre von Materie u. Form u. die Elektronentheorie.* — Cf. M. DE MUNNYNCK, commun. au congrès thom. de Rome, 1925 ; articles de la *Revue thomiste* (1900) et de *Divus Thomas* (Fribourg, 1928) ; Leslie J. WALKER, art. de *Philos. perennis*, t. II, pp. 831-842 ; et l'*Essai*, fort contestable à notre avis, du P. DESCOQS.

3. « Je me souviens d'une conversation que j'eus il y a de ça

peine à s'en passer. Si toutefois il pensait faire ainsi œuvre de savoir philosophique proprement dit, il faudrait plaindre son courage.

Bien qu'entre les théories physico-mathématiques et la philosophie de la nature il n'y ait pas de continuité quant à l'explication rationnelle et à l'intelligence des choses, nous voyons ici qu'une continuité secondaire peut néanmoins s'établir quant à l'imagerie, s'il est vrai qu'il convienne à la philosophie de la nature d'ajouter au savoir philosophique proprement dit, qu'elle requiert en vertu de son essence propre, une région de mythes philosophiques destinés à l'accorder elle-même aux mythes bien fondés engagés dans les théories physico-mathématiques, et à compléter ainsi son union avec le corps expérimental que les sciences lui composent.

---

plus de vingt ans avec P. N. Lebedeff, l'éminent physicien russe, qui me disait ne pouvoir parler avec sécurité que de l'éther. C'était à l'époque où la notion de l'électron commençait à entrer dans la physique. Actuellement les physiciens tâchent de ne pas parler de l'éther et il y en a qui doutent de son existence même. » W. VERNADSKY, *l'Étude de la Vie et la Nouvelle Physique*, art. cité, p. 700. « L'éther, proclamait Lord Kelvin, n'est pas une création imaginaire du philosophe spéculatif ; il nous est aussi essentiel que l'air que nous respirons. » Émile PICARD. *Un coup d'œil sur l'Histoire des Sciences...*, p. 34. — « Aujourd'hui il est admis que l'éther n'est pas une forme de la matière. [...] Cela ne veut pas dire que l'éther soit supprimé. Nous avons besoin d'un éther. Nous ne pouvons pas décomposer le monde physique en molécules de matière ou d'électricité, avec entre elles, un interespace dépourvu de toute caractéristique... » A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, p. 48. — Einstein pense également qu'on ne peut pas éliminer la notion d'un « milieu privé de toutes les propriétés mécaniques et cinématiques, mais qui détermine les phénomènes mécaniques et électro-magnétiques ». (E. PICARD, *op. cit.*, p. 41).

29. Il est bien remarquable que le monde de la Nature sensible soit le seul où nous trouvions une philosophie et une science expérimentale qui se partagent ainsi notre savoir en étant l'une à l'autre comme l'âme est au corps. Une telle dualité ne se retrouve pas dans les autres univers d'intelligibilité. Les mathématiques n'ont pas d'âme ontologique, elles n'ont qu'un corps, abstrait et idéal. La métaphysique n'a pas de corps empiriologique, elle n'est qu'esprit.

III

Le mécanicisme.

30. Si nos analyses précédentes sont exactes, on voit comment l'erreur centrale de la philosophie moderne dans le domaine de la connaissance de la nature, a été de donner une valeur d'explication ontologique à l'espèce d'attraction mécaniciste immanente au savoir physico-mathématique, et de prendre celui-ci pour une philosophie de la nature. Il n'est pas une philosophie de la nature, il est une analyse empiriologique de la nature à forme et à régulation mathématique (une analyse « empirio-métrique ») ; s'il est vrai qu'une telle analyse doit inévitablement se construire un monde d'entités explicatives destinées à soutenir la déduction mathématique, il est clair d'une part que ce monde sera, comme nous l'avons vu, un monde pseudo-ontologique, où l'être de raison abondera, d'autre part qu'il

sera orienté vers le mécanicisme comme vers une limite idéale (jamais atteinte d'ailleurs, tous les « irrationnels » que la science est forcée d'admettre s'opposant à une réduction mécanistique effective) ; les représentations mécanistiques sont en effet les seuls résidus d'explication ontologique capables d'entrer dans la texture physico-mathématique elle-même, c'est donc avec elles que le physicien s'efforcera de construire le système de principes et de raisons d'être d'ordre physique ou géométrique dont il a besoin. Mais il s'agit là de représentations provisoires dont toute la valeur se prend, non par rapport à l'essence du réel envisagé en elle-même, mais par rapport aux relations mathématiques qu'elles soutiennent ; il s'agit là non d'un mécanisme philosophique, mais d'un mécanisme méthodologique, problématique et auxiliaire ; la philosophie pourra retenir l'image spatio-temporelle approximative, le mythe bien fondé qu'il aura contribué à former de la structure de cet univers et de ses éléments ; elle ne doit pas lui conférer une valeur ontologiquement explicative.

Dans quelle mesure la « crise » actuelle de la physique apporte-t-elle ici des points de vue nouveaux ?

Il semble dès l'abord que la physique nouvelle tourne le dos au mécanicisme. Et cela est vrai pour autant qu'on prend le mot mécanicisme au sens strict, et qu'on entend de la géométrie classique la devise de Descartes : « toute ma physique n'est que géométrie ». Mais le recès le plus profond du mécanicisme n'est pas le géométrisme, c'est le mathématisme ; et d'autre part la géométrie elle-même, à

mesure qu'elle se fait plus abstraite, tend à devenir coextensive à la mathématique. Disons que les nouvelles conceptions scientifiques ne font que manifester plus hardiment le dessein de transmuer la physique en une mathématique universalisée. Que la géométrisation de la physique y soit obtenue par une refonte de la géométrie sous l'influence du physique lui-même (qu'elle se réduira d'autant plus aisément qu'on a pris soin de l'introduire en elle), nous l'avons signalé déjà. Mais cela importe peu au résultat. Aussi bien ne faudrait-il pas prendre des crises ou des transformations de l'idéal mécaniciste pour la mort de celui-ci. Le physicien restera toujours attiré par l'idéal d'une « unification de toutes les connaissances concernant le monde physique en une seule science qui s'exprimerait... en termes géométriques ou quasi-géométriques ». Et comme ce n'est pas à un géométrisme philosophique qu'il tend ainsi, il acceptera sans peine, pour mieux s'approcher de cet idéal, tous les remaniements que l'appréhension et la symbolisation du réel physique imposeront à la mécanique et à la géométrie elles-mêmes.

31. C'est ici qu'apparaît aux yeux du philosophe la supériorité épistémologique de la nouvelle physique : elle manifeste bien plus clairement que la physique classique, elle rend sensible à tous le caractère simplement méthodologique et auxiliaire du mécanicisme ou du pythagorisme du savant. D'une part elle réhabilite la réalité du mouvement que le mécanicisme strict faisait périr, — c'est la prise de conscience de cette irréductible réalité qui

est, semble-t-il (du moins aux yeux d'un philosophe), au principe de la théorie de la relativité ; mais alors pour sauvegarder la géométrisation du physique, il lui faut *mobiliser* les grandeurs mesurées, les lectures de graduations effectuées par les observateurs des divers systèmes de référence, abandonner le cadre spatial unique et absolument immobile que le philosophe mécaniciste empruntait aux mathématiques pour y loger son cosmos, et à l'intérieur duquel il voyait tous les mouvements de l'univers comme les variations d'un pur spectacle idéal, car, attachant au géométrisme une valeur ontologique, il n'y avait aucun moyen de penser philosophiquement le mouvement comme réel. La nouvelle physique ne pense pas non plus philosophiquement la réalité du mouvement (ce n'est pas son affaire), elle fait place de force (et à l'aide de beaucoup d'êtres de raison) à cette réalité dans la synthèse physico-mathématique, et par là même elle atteste que le mathématisme auquel elle tend n'a aucune prétention ontologique.

D'autre part elle a dû reconnaître une certaine disparité entre les notions et les principes applicables aux phénomènes à notre échelle de grandes dimensions, et les notions et les principes qui trouvent leur application à l'échelle atomique. Il en est ainsi parce que, comme on l'a rappelé plus haut à l'échelle atomique les particules matérielles individuellement prises ne peuvent pas être soumises à une observation et à une détermination continues. Or, s'il est vrai que dans le savoir empiriologique la résolution des concepts se fait exclusivement dans

l'observable et le mesurable, et que par suite dans un tel savoir un concept n'a de sens que par rapport à la méthode et aux circonstances expérimentales qui servent à le définir [1], il suit qu'à l'échelle atomique la notion même de l'objet empiriologique s'est modifiée : elle désigne toujours quelque chose d'observable et de mesurable, une possibilité d'observation et de mensuration, mais cette observabilité et cette mensurabilité sont elles-mêmes fondamentalement différentes.

Dès lors il n'est pas étonnant que l'organisme tout entier de l'explication scientifique soit différent dans les deux cas, et qu'il admette par exemple ici et là pour la loi de causalité deux exigences incompatibles. Ce résultat d'un intérêt capital montre à l'évidence que le mathématisme (à forme surtout statistique, et, dans le cas de la microphysique, indéterministe) et la géométrisation du physique ont perdu ici toute prétention philosophique, toute prétention à nous livrer en elle-même la nature des choses matérielles : sinon la physique s'interdirait de nous proposer du même monde considéré à deux échelles différentes, je ne dis pas seulement deux images différentes, ce qui irait de soi, je dis deux conceptions rationnelles hétérogènes entre lesquelles le formalisme mathématique assure seul la continuité [2].

1. « Notre connaissance du monde extérieur ne peut pas se séparer de la nature des appareils grâce auxquels nous avons obtenu cette connaissance. » A. S. Eddington, *op. cit.*, p. 163.

2. A supposer que la physique de l'avenir renonce avec P. Langevin à la notion d'individualité corpusculaire pour sauver le déterminisme scientifique, les deux tableaux dont nous parlons

Les liaisons dangereuses.

32. Ce n'est pas ici le lieu d'essayer de dénombrer les ressources que la nouvelle physique offre à la philosophie, soit dans l'ordre des faits, soit dans celui des convenances pour ainsi dire apologétiques qu'elle présente à son égard. Nous ne proposerons sur ce sujet que de brèves suggestions.

Le principe de Carnot, sur lequel M. Eddington a écrit des pages d'un si grand charme (et qui n'est pas une acquisition de la nouvelle physique, mais qui y subsiste inébranlé, du moins à l'échelle macroscopique), peut-il nous apporter quelque lumière sur les problèmes concernant l'origine du monde ? Les déceptions procurées par certaines tentatives philosophiques, la diversité même des opinions professées par les savants quant au degré de vénération mérité par ce principe, commandent là-dessus la plus grande réserve [1].

n'en resteront pas moins hétérogènes, comme en témoignerait précisément, dans ce cas, l'abandon de la notion d'individu à l'échelle atomique.

1. En tout cas ce principe ne saurait nous apporter à lui seul des éclaircissements « scientifiques » sur le problème de la création, même si l'on admet qu'il nous oblige à supposer, au premier départ de l'histoire du cosmos, un degré maximum d'organisation de l'énergie, — organisation qui « est, par hypothèse, l'antithèse du probable, c'est quelque chose qui ne peut arriver fortuitement ». Conclure de là à une intervention divine à l'origine du monde serait pour la science sortir de la sphère de ses possibilités, μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γενος. Pour établir une telle conclusion philosophique, il faut procéder philosophiquement, ce qui suppose qu'on met en œuvre des notions philosophiquement élucidées (que le physicien comme tel ne connaît pas), telles que causalité ontologique, analogie de l'être, puissance et acte, ordre, finalité,

Mais le deuxième principe de la thermo-dynamique offre d'autres ressources à la philosophie de la nature, en ce qui concerne en particulier la philosophie de l'organisme vivant ; une des marques de l'irréductible spécificité de celui-ci n'est-elle pas que sans violer ce principe, mais au contraire en l'utilisant à son profit, il tire parti de l'universel processus de dégradation de l'énergie pour recomposer mobilement de l'ordre et de l'organisation, remonter pour un temps le degré de l'être (je ne dis pas quant à la qualité de l'énergie, car la vie ne relève pas d'une

---

etc., et que la notion d'entropie elle-même a reçu un sens non pas seulement physico-mathématique mais philosophique.

Cet exhaussement sur un plan d'intelligibilité supérieur est peut-être, il est vrai, possible à la lumière des principes philosophiques : si l'on admettait que le deuxième principe de la thermodynamique s'applique à l'univers considéré comme un tout, et si l'on accordait à M. Eddington (cf. *op. cit.*, pp. 117-118) ce qu'il pense de la notion d'entropie, il semble qu'une telle extrapolation serait permise, en raison de la singularité même de cette notion. Par cette voie, constatant que plus le temps avance plus se défait irréparablement (ce dont « la croissance de l'entropie » est le signe empirio-métrique) un certain ordre interne immanent aux activités du monde matériel, la philosophie de la nature pourrait déjà, avant de céder le pas à la métaphysique, s'élever à la considération de la cause première, dont l'ordre en question procède.

Une telle voie vers la cause première resterait d'ailleurs moins parfaite que celles de la métaphysique, parce qu'elle ne montre en tout cas la nécessité de l'opération divine qu'au *commencement dans le temps* de l'évolution du cosmos (ou d'une des évolutions du cosmos, car nous ne savons pas si un autre état n'a pas précédé celui-là). — Faut-il ajouter que le philosophe, précisément parce qu'il procède philosophiquement, et sait que la causalité divine s'exerce *toujours*, ne penserait pas « qu'il y a quelques milliards d'années Dieu a organisé l'univers matériel et l'a abandonné aux probabilités depuis lors » ? *(Ibid.*, p. 98.) Tout le long du temps le cours des événements de l'univers, et le hasard lui-même, sont soumis à la causalité divine et au gouvernement divin.

forme spéciale d'énergie, je dis quant à des perfections d'un ordre supérieur, proprement biologique ou psychique) ? La vie (matérielle) est un feu constructeur qui se nourrit de ruine.

Certaines convenances d'autre part semblent créer entre la philosophie de la nature et l'image de l'univers élaboré par la nouvelle physique comme des zones d'affinité. L'espérance de déduire le divers physique et le monde de l'expérience à partir d'un minimum de notions premières (et avec une gratuité dont les métaphysiciens n'ont pas le privilège), l'idée d'un univers fini, quoique sans bords, par suite de la courbure de l'espace, et qui, d'après les plus récentes hypothèses, serait en expansion, celle encore de la discontinuité de l'énergie et de la variabilité de la masse trouvent, abstraction faite de leur valeur propre et scientifique, pour ainsi dire des complicités a priori chez le philosophe de la nature (je ne parle pas nécessairement d'un philosophe cartésien)[1]. Il lui semble même parfois dis-

1. Le physicien, s'il a lui-même souci des problèmes métaphysiques, sera plus sensible encore que le philosophe à ces connexions philosophiques accidentelles de la nouvelle physique. Il trouvera par exemple que la théorie de la relativité l'aide à comprendre la relation du temps des créatures à l'éternité de Dieu. (Cf. K. F. MERZFELD, *The Frontiers of Modern Physics and Philosophy*, Proc. of the American Cath. Phil. Assoc., Loyola Univ, Chicago, 29 déc. 1930 ; *Scientific Research and Religion* The Commonweal, 20 mars 1929 ; *Einstein as a Physicist*, ibid., 4 et 11 fév. 1931). Et cela est certes légitime à condition que l'on comprenne aussi qu'il en est là comme des comparaisons et des métaphores qui peuvent aider l esprit à saisir une vérité (ici une vérité philosophique) sans pour cela être elles-mêmes nécessairement vraies (je dis, en ce qui concerne la théorie de la relativité, ontologiquement ou philosophiquement vraies).

cerner dans quelques conceptions de la nouvelle physique, non pas certes la moindre similitude substantielle, mais on ne sait quelle parenté de style avec d'antiques accessoires du magasin péripatétique, tels que la *lieu naturel* et la *condensation et raréfaction*, ou cette différence de nature entre la matière des corps célestes et celle des corps corruptibles dont la distinction, encore plus violemment tranchée, entre la « matière » du physicien et son éther « non-matériel » (pour autant qu'il admet encore un éther) apparaît comme une moderne réplique.

Il remarque par ailleurs qu'un des effets de la révolution actuellement subie par la physique est d'élargir celle-ci, comme l'indiquait M. Vernadsky dans une remarquable conférence aux Sociétés des naturalistes de Moscou et de Leningrad [1], du côté des phénomènes de la vie, de telle sorte que l'importance planétaire de ces phénomènes pourra désormais plus facilement

1. *Article déjà cité,* Revue Générale des Sciences, 31 décembre 1930. — L'auteur, qui insiste sur l'importance de la crise scientifique actuelle, à laquelle il accorde la valeur d'une des grandes « crises séculaires » de la pensée, signale qu'en amenant sans doute la réintégration de la vie dans le « tableau scientifique de l'univers », elle tendra en même temps à faire disparaître la contradiction frappante qui s'est constamment accentuée au cours de la période classique entre le tableau objectif de l'univers scientifique (où le mécanique et le physico-chimique avaient seuls droit de cité, et qui faisait paraître comme « fragile » et « nul » tout ce qui était de la vie et de l'humain) et le travail de la science elle-même, en tant qu'elle est une « formation sociale mondiale », « constituée de personnalités vivantes » dont plus des neuf dixièmes étudient des domaines « sans aucun rapport avec le tableau du cosmos faussement considéré comme résultat du travail scientifique entier ». Il y a là des remarques d'un grand intérêt sur la science *sociologiquement* considérée.

être reconnue, et que les traits typiques de leur comportement physico-chimique (l'irréversibilité par exemple ou encore la dissymétrie) passant maintenant dans l'univers inorganique où on les avait négligés, le vital fournira peut-être à la science de nouvelles manières de penser le physique.

Comment enfin l'imagination du philosophe (ou du poète) ne s'enchanterait-elle pas de ces atomes légers qui se condensent et se transforment en atomes lourds pour rayonner en lumière et en chaleur, de cette matière dont la masse a pour mesure son énergie interne, de ces astres qui en réduisant sans cesse leur masse d'abord énorme, et qui s'exténuera complètement après des milliers de milliards d'années, répandent pendant ce temps l'énergie dans l'univers[1]; comment n'y verrait-il pas de grands

1. « ... On est donc obligé d'admettre que, au cours de son évolution complète, une étoile diminue de masse au moins dans la proportion de 1000 à 1.

« Il faut admettre que cette perte de masse est liée au rayonnement, puisqu'il n'y a pas de perte de matière ; ces astres énormes ne laissent pas partir les atomes qu'ils contiennent ; on est conduit par conséquent à admettre que la perte de masse correspond à une destruction complète de la matière, à une neutralisation profonde de l'électron par le proton, avec, comme chant du cygne, une grande production de lumière, deux photons résultant de la neutralisation réciproque d'un proton et d'un électron.

« Cette destruction complète de la matière pour donner de la lumière exige probablement, pour se produire de manière importante, les conditions de température et de pression qui existent à l'intérieur des étoiles et qui diffèrent profondément de celles que nous savons réaliser : M. Eddington évalue à quarante millions de degrés la température centrale de la plupart des étoiles et la pression s'y chiffrerait par milliards d'atmosphères. » P. LANGEVIN, *art. cité*, p. 290.

symboles des mystères eux-mêmes de la vie de l'esprit ?

33. Qu'il n'oublie pas toutefois quelle erreur ce serait de chercher à édifier une philosophie de la nature et a fortiori une métaphysique sur les conclusions théoriques de la physique moderne et ses explications du monde, prises comme fondements ontologiques, comme si ces conclusions et ces explications pouvaient être utilisées telles quelles par le philosophe et sans une sévère critique préalable. Ce fut là l'erreur commise par Spinoza avec la physique de son temps. Il nous semble que de nos jours, à des points de vue très différents, M. Bergson, et, si nous avons bien compris sa pensée, M. Alexander ne sont pas sans donner prise à un reproche semblable, l'un cherchant à délivrer une soi-disant durée créatrice immanente au monde du physicien et que le physicien méconnaîtrait, l'autre faisant de ce monde du physicien comme la matrice d'où émergent des mondes de réalités de plus en plus qualifiés et de plus en plus denses. On se tromperait de même si, abusé par les divers avantages dont nous venons de parler, on prétendait tirer des nouvelles théories physiques une philosophie de la nature, ou si par exemple on demandait aux conceptions indéterministes de la physique contemporaine un argument quelconque contre le déterminisme philosophique. C'est philosophiquement que celui-ci se réfute. Si importantes et significatives que soient pour le théoricien des sciences les idées de Heisenberg, elles n'ont absolument rien à voir avec le problème de la liberté.

Sans doute elles peuvent contribuer à ruiner un certain roman de la science, mais si on avait la maladresse de vouloir les utiliser directement à une apologie du libre arbitre, elles n'auraient pas plus de valeur en ce domaine que le *clinamen* d'Épicure et de Lucrèce.

Nous ne méconnaissons pas la haute portée du renversement des valeurs provoqué par les conceptions de la nouvelle physique, en ce qui concerne non plus seulement la science elle-même et ses intérêts propres, mais bien le régime intellectuel général du sujet humain, les intérêts sociaux de l'économie de l'intelligence. A ce point de vue pour ainsi dire épistémo-sociologique, la science n'est plus considérée en elle-même, quant au vrai et au faux, et aux déterminations qui suivent par soi de ses exigences dans la connaissance des choses, elle nous intéresse en tant que formation collective engendrée *hic et nunc* dans l'esprit des hommes en exerçant sur l'évolution de celui-ci, à la manière d'un ferment ou d'un centre d'organisation, des actions variées, d'ordre associatif plutôt que rationnel, et accidentelles par rapport à l'essence de la science elle-même.

La physique classique avait ainsi — *per accidens* — donné l'essor à l'illusion d'une explication mécanique intégrale de l'univers ; un soi-disant tableau scientifique du cosmos, — où tout ce qui est de la conscience et de la vie devait se réduire aux processus physico-chimiques et ceux-ci aux processus mécaniques, et où, grâce à une formule unique comme celle que rêvait Laplace, le calcul du mouvement des points matériels suivant les lois de l'attraction

newtonienne devait permettre en droit, sinon en fait, de prévoir tous les événements et toute l'histoire du monde de la matière brute, du monde organique et du monde humain, le développement de la pensée et l'agitation du roseau comme le mouvement des astres[1], — planait, comme un mirage dans le ciel, sur l'esprit des chercheurs, qui n'auraient pas cru pouvoir se mettre en route sans lui offrir quelques libations.

En renonçant à la mécanique classique, bien plus, en énonçant pour les phénomènes de l'échelle atomique le principe d'indétermination, et en affirmant qu'il est contradictoire de supposer que la science puisse suivre et déterminer le comportement à chaque instant d'un corpuscule individuel, autrement dit

1. « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si, d'ailleurs, elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. » LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités* (1814). Taine parlait de même de cette « loi suprême » où se trouveraient inscrits « le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses ».

Ces énoncés célèbres sont doublement erronés. Ils admettent que les événements *contingents non libres* dépendants de l'interaction universelle peuvent être calculés d'avance et prévus avec certitude, ce qui n'est pas exact : car pour calculer d'avance de tels événements il faut une intelligence infinie (or celle-ci n'a pas besoin de prévoir, elle voit. Cf. notre *Philosophie bergsonienne*, 2e édition, Préface, pp. LXIX-LXX). Et ils nient la possibilité d'événements *contingents libres*, dépendant de la volonté d'agents intelligents soustraits, dans la mesure même où ils sont spirituels, au domaine des sciences de la matière. (Cf. plus haut, p. 269, note 2).

puisse connaître complètement le passé de ce corpuscule, et a priori prévoir son avenir à l'aide de son passé, la nouvelle physique supprime l'occasion même de toute cette pseudo-philosophie, qui regardait l'esprit et le libre arbitre comme un scandale pour la science. Et c'est un résultat considérable au point de vue de la sociologie de l'intelligence. « La physique ne fait plus d'opposition morale au libre arbitre. » Mais nous disons que ce résultat n'a de soi aucune valeur formelle et intrinsèquement philosophique ; car il était très faux que la mécanique et la physique classiques entraînassent de soi la négation du libre arbitre[1] et le postulat mécanistique de la possibilité de tout exprimer par les lois du mouvement, autrement dit de tout réduire à des déplacements de corpuscules, pas plus que n'importe quelle conception métaphysique. Le débat entre la mécanique « déterministe » et la mécanique « indéterministe » est en dehors du champ des problèmes philosophiques.

Aussi bien ne pourrait-on prêter à l'indéterminisme de la nouvelle mécanique corpusculaire une signification philosophique qu'en le liant lui aussi à une erreur métaphysique : on s'imaginerait alors qu'il dépose contre la valeur axiomatique du principe de causalité (philosophiquement entendu). Nous l'avons remarqué plus haut, le principe d'indétermination introduit des lacunes dans le champ de la causalité scientifique[2], ou plus exactement dans le champ

1. Voyez plus haut, p. 296, note 2.

2. Voyez plus haut, pp. 294-300.

des succédanés de la causalité auxquels le savoir physico-mathématique parvient en refondant le concept de cause. Mais s'il peut en être ainsi, c'est pour autant précisément que la science a quitté tout point de vue ontologique, et renonce à penser les phénomènes *sub ratione entis*. « On a abandonné dans l'univers matériel le principe de causalité stricte », écrit un des théoriciens les plus réputés de la nouvelle physique[1]. Au lieu du pronom indéfini « on », il convient de lire : « le savoir empiriométrique », ce savoir qui résout ses concepts non dans l'être mais exclusivement dans le mesurable, et qui s'aperçoit maintenant que tout dans le monde physique ne peut pas être strictement mesuré. Donner une valeur philosophique à cet abandon qui n'a de sens qu'en domaine empiriologique serait une forte méprise. Il est impossible à la science humaine, qui observe et mesure les choses à l'aide d'instruments matériels et grâce à des actions physiques, et qui ne peut voir un électron qu'en le bousculant avec la lumière, de connaître déterminément la façon dont un corpuscule se comporte à chaque instant. Mais on pourra toujours supposer un esprit pur qui connaîtrait *sans moyens matériels* (et donc sans le moyen non plus de concepts empiriologiques), le comportement de ce corpuscule[2] à chaque instant, — il

1. A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, p. 328.

2. Nous avons signalé plus haut (p. 298, note 3) l'hypothèse de P. Langevin, qui renonce à l'individu-corpuscule. Quoi qu'il en soit des destinées scientifiques de cette hypothèse, le philosophe, s'il ignore *quels* sont les ultimes individus du monde atomique, sait du moins *que* le concept d'individu est valable (je dis avec le sens ontologique que lui reconnaît la philosophie

verrait alors le principe de causalité s'appliquer strictement et dans son plein sens ontologique. Cette hypothèse est sans signification pour le physicien ; mais si elle n'avait pas de signification pour le métaphysicien, c'est qu'il n'y aurait pas de métaphysique.

N'espérons d'ailleurs pas que le comportement social de l'intelligence scientifique et philosophique se montre plus sensible dans l'avenir que dans le passé aux distinctions pourtant très certaines dont nous faisons état ici. La nouvelle physique agira sur l'intelligence commune de la même façon irrationnelle que la physique classique, par voie d'influence associative ou d'induction sub-intellectuelle, elle suscitera à son tour, vraisemblablement, une philosophie larvée, un nouveau « tableau scientifique du cosmos », qui ne nous épargnera les erreurs du premier qu'au prix de prestiges d'un autre style, et qui sans doute ne provoquera dans l'opinion publique un préjugé en faveur de la contingence et de la liberté qu'en y frappant de discrédit la substantialité de la matière et le principe de causalité.

Pour nous, nous savons que l'explication physico-mathématique ne peut pas entrer en continuité avec l'explication philosophique[1]. A ce point de vue il faut donner raison à ceux qui pensent qu'il serait prudent d'interdire aux philosophes l'entrée du chantier de construction de la nouvelle théorie des quanta. A vrai dire l'univers physico-mathé-

de la nature) dans ce monde-là comme dans le monde des grandes dimensions.

1. Voyez plus haut chap. II, §§ 29 et 30.

matique constitue un monde clos, où le géométrisme (entendons ce mot au sens le plus large, en tant qu'il convient à l'idéal de la nouvelle physique comme à celui de la physique classique), où le mathématisme apporte une pseudo-ontologie, substitut de la philosophie naturelle et de la métaphysique. Cette pseudo-ontologie n'a qu'un rôle méthodologique et auxiliaire, mais elle est là, et grâce à ses êtres de raison fondés dans le réel elle construit un système d'explication totale faisant de cet univers d'intelligibilité un tout fermé sur soi. Le philosophe expliquera comment cet univers du physicien se construit. Il lui empruntera des matériaux. C'est à lui aussi, nous l'avons dit, qu'il demandera son image du monde physique, en accord avec laquelle il pourra à son tour créer des mythes au sens de Platon. Mais il superposera à cet univers un univers différent.

Ontologie et empiriologie dans l'étude de l'organisme vivant.

34. Le cas est différent pour les autres sciences expérimentales, — avant tout la biologie et la psychologie expérimentales — dont l'essence ne consiste pas en une mathématisation du sensible, et où le mode de résolution des concepts et d'explication se réfère avant tout au type épistémologique que nous avons appelé « empirio-schématique ». En parlant ainsi nous ne voulons certes pas dire que ces sciences se refusent à tout traitement mathématique du donné observable : loin de là ! Si un tel traitement trouve dans la physique son domaine

par excellence, parce que la corporéité comme telle baigne ontologiquement daus le quantitatif, il doit pouvoir néanmoins pénétrer partout où s'étend l'ombre de la quantité et finalemeut de la matière, et cette ombre atteint les choses de l'âme elles-mêmes. Mais à mesure qu'on s'élève au-dessus du monde propre de la physique, et que l'objet gagne en richesse et en perfection ontologique, à mesure l'aspect quantitatif du comportement considéré devient, je ne dis pas moins réel, je dis moins significatif et plus subordonnè, et la science en question plus irréductible à une interprétation de forme et de régulation purement mathématiques.

Il serait assurément très vain de prétendre diminuer le rôle que l'analyse physico-chimique (et par conséquent le calcul) joue déjà et est appelée à jouer chaque jour davantage dans la biologie[1]. Dans un domaine aussi irréductiblement

1. Nous ne souscrivons point à ce jugement de M. Bergson : « [Dans le domaine de la vie] le calcul a prise, tout au plus, sur certains phénomènes de *destruction* organique. De la *création* organique, au contraire, des phénomènes évolutifs qui constituent proprement la vie, nous n'entrevoyons même pas comment nous pourrions les soumettre à un traitement mathématique ». *(L'Évolution créatrice*, p. 21). Nous ne souscrivons pas non plus aux prétentions mécanicistes. Nous pensons que le traitement mathématique appliqué aux phénomènes de la vie est capable d'un progrès sans fin dans ce domaine, mais en restant normalement subordonné à un autre traitement, proprement biologique, des mêmes phénomènes, par où (pour employer le langage de Buytendijk) le savant s'efforcera de « comprendre » vraiment, et non pas seulement d'expliquer matériellement ceux-ci. Sur cette question de l'analyse physico-mathématique en biologie, cf. W. R. THOMPSON, *A contribution to the study of Morphogenis in the Muscoïd Diptera*, chap. III (Transactions of the Entomological Society of London, 31 décembre 1929).

biologique, aussi gouverné par les concepts de forme et de totalité organique que l'embryologie expérimentale, Brachet pouvait écrire : « La période physico-chimique en est à ses premiers tâtonnements, mais il n'est pas douteux que l'avenir soit à elle »[1]. Il reste que par là c'est le conditionnement matériel, les moyens matériels de la vie qu'on étudie. Et comme tout se fait dans l'organisme vivant par des moyens physico-chimiques, cette analyse peut et doit progresser indéfiniment.

Est-ce à dire qu'elle épuisera jamais la réalité biologique ? Assurément non. Car si dans le vivant tout se fait par des moyens physico-chimiques, tout se fait aussi par l'âme (et ses puissances végétatives) comme principe premier ; enracinées dans une substance douée d'activité immanente, les énergies physico-chimiques produisent là, en tant qu'*instruments* de l'âme et des facultés végétatives, et sans violer

---

1. A. Brachet, *La vie créatrice des formes*, Paris, 1927, p. 99. Il en va de même en physiologie. Si par exemple le muscle doit être considéré, d'après les études de Hill et Meyerhof, comme un moteur absolument spécial (chimico-colloïdal) d'un type inconnu à la mécanique, cela n'empêche pas que « le mécanisme apparaît, y compris quelques lacunes secondaires, comme tout entier physico-chimique, n'invoquant aucune réaction, aucune force qui n'ait été reconnue dans la matière inanimée, rigoureusement soumis à la loi de conservation de l'énergie ». (Louis Lapicque, dans le volume collectif *L'Orientation actuelle des Sciences*, 1930). — Ce qui est ici « tout entier physico-chimique », c'est l'ensemble des moyens énergétiques et matériels du phénomène. *Matériellement* physico-chimique, le phénomène lui-même est *formellement* vital, il est une *auto-actuation du sujet*, et il implique que les énergies physico-chimiques en jeu sont précisément des moyens, des instruments d'un principe radical d'activité immanente.

les lois de la matière inanimée, des effets qui dépassent ce qu'elles pourraient faire à elles toutes seules, en ce sens qu'elles actuent et élèvent ontologiquement le sujet lui-même. Et sans doute on peut concevoir une biologie expérimentale qui, consentant à une sorte d'amputation, se tournerait exclusivement vers l'analyse énergétique et physico-chimique des phénomènes de la vie et s'orienterait ainsi vers l'idéal mathématiste et mécaniciste, en laissant tout le reste à la philosophie de la nature. Quelque orientation que doive prendre en fait la biologie moderne (où se manifeste de nos jours une assez forte réaction antimécaniciste), nous tenons cependant pour certain que dans le domaine expérimental lui-même une analyse empiriologique est possible et requise, qui s'applique à pénétrer les phénomènes vitaux *comme tels*, et qui, tout en restant nettement distincte de la philosophie de la nature, use de concepts expérimentaux strictement et irréductiblement biologiques (comme les concepts de *prospektive Bedeutung* et de *prospektive Potenz*[1], de centres d'organisation, de spécificité des plasmas[2], etc.) *suror-*

1. Ces notions introduites par Hans Driesch sont admises aujourd'hui dans le langage courant de la science, sous le nom, un peu moins heureusement choisi, de « potentialité réelle » et de « potentialité totale ». Brachet en a fait remarquer la fécondité.

2. « Ce que nous voyons émerger de nouveau, c'est cette notion très biologique qu'Emil Rohde a exprimée dans des formules saisissantes : il y a autant d'espèces de plasmas que d'espèces d'animaux et de plantes ; bien plus, chaque individu vivant possède son plasma « spécifique », de sorte qu'il y a autant de plasmas individuels qu'il y a d'individus sur le Globe. » Rémy COLLIN, *La Théorie Cellulaire et la Vie* (La Biologie médicale, 1929, nº 4). — D'une façon générale les concepts expéri-

donnés aux concepts énergétiques, physiques et chimiques. Tandis par exemple que la philosophie de la nature fait place parmi ses concepts explicatifs au concept ontologique de finalité, les faits de finalité biologique ne représentent pour l'analyse physico-chimique qu'un irrationnel à réduire autant que possible ; et pour l'analyse expérimentale proprement biologique dont nous parlons, ils ressortissent à un concept empiriologique qu'on pourra désigner par le même nom de finalité [1], mais qui devra être entièrement refondu, et vidé de sa signification philosophique, et qui, laissant de côté tout emploi de la finalité comme explication causale, exprimera simplement cette *condition* pré-explicative [2] générale que les fonc-

mentaux strictement biologiques dont nous parlons ici se rapportent à ce que Hans André appelle les « lois typologiques », ou « lois de spécification » de la vie. (H. ANDRÉ, *La Typologie des Plantes*, 2e Cahier de Philos. de la Nature, Vrin, 1929).

1. Cf. Eugenio RIGNANO, *Qu'est-ce que la vie ?* Paris, Alcan, 1926.

2. Nous entendons par là une condition de simple constatation, présupposée à l'explication et qui ne joue elle-même aucun rôle explicatif. Une telle condition « pré-explicative » est très différente de la condition substitut de la causalité dont il était question plus haut (pp. 292-294), et qui, elle, joue essentiellement un rôle explicatif. Cette dernière est régulative et déterminante à l'égard du phénomène, (on pourrait l'appeler condition conditionnante), l'autre est un simple état de fait reconnu dans l'objet comme lié à l'existence de celui-ci, on pourrait l'appeler condition conditionnée. Cette notion rejoint celle de l'« irrationnel » meyersonien, à cette différence près que le mot même d'irrationnel évoque une résistance que la raison s'efforce de réduire, tandis qu'ici on a simplement affaire à une donnée qui n'est pas explicative, mais que l'analyse empiriologique accepte une fois pour toutes, et dont elle laisse à la philosophie le soin d'établir la valeur ontologique.

Sur cette question de la finalité en biologie, voir notre dis-

tions du vivant, et l'usage qu'il fait de ses structures, servent à la continuation de la vie. Quant aux concepts d'âme et de puissances végétatives, ils jouent un rôle indispensable dans la philosophie de la nature, mais ils restent hors du domaine de l'analyse expérimentale proprement biologique comme de l'analyse physico-chimique des phénomènes de la vie.

35. On voit en quel sens nous avons dit que l'essence de la biologie ne consiste pas dans une mathématisation du sensible. Si largement qu'en progressant comme elle le doit dans l'analyse matérielle de la vie elle use de l'instrument mathématique, celui-ci reste pour elle un simple instrument. Elle ne s'oblige pas à substituer des entités quantitativement reconstruites aux objets sensibles et qualitativement déterminés que l'observation lui fournit, elle demeure une science autonome par rapport aux règles d'explication mathématiques, elle emprunte quand elle veut la méthode mathématique, elle n'est pas constituée elle-même comme une mathématique des phénomènes de la vie. Des sciences comme la biologie expérimentale ou la psychologie expérimentale s'appliquent normalement à acquérir de la vie végétative ou de la vie affective et cognitive une connaissance d'indice ontologique sans doute très faible (puisque l'être n'y compte que comme pur

cussion avec Élie Gagnebin (Élie GAGNEBIN et Jacques MARITAIN, *La Finalité en Biologie*, à paraître dans la collection des *Questions Disputées*). Des leçons sur l'hylémorphisme et sur l'animisme sont également en préparation, où nous espérons traiter plus à fond de la philosophie du vivant.

soutien de l'observable, et que la loi typique du savoir y reste de *sauver les apparences sensibles*[1]) mais qui cependant ne recompose pas son objet dans le champ de l'idéalité mathématique en le tirant autant que possible hors de sa réalité propre et du monde de la nature sensible, et qui par suite peut entrer dans une certaine continuité théorétique avec l'explication philosophique ; s'il arrive à ces sciences de former des êtres de raison explicatifs, en tout cas ce n'est pas pour construire un univers de déduction substitué à l'univers des êtres réels ; elles restent imparfaitement déductives ; au lieu de former, comme les sciences physico-mathématiques, un univers clos auquel se superpose l'univers de la philosophie de la nature, elles constituent plutôt avec la philosophie de la nature deux étages distincts d'un même univers.

Pour autant qu'elles se rapprochent davantage

---

1. On voit par là combien trop étroite était la théorie de Duhem, qui identifiait le σώζειν τὰ φαινόμενα avec la pure traduction des données physiques en un système d'équations mathématiques, abstraction faite de toute recherche d' « explication causale ». Dans les sciences dont nous parlons la traduction mathématique des phénomènes, si importante qu'elle puisse être, joue un rôle tout instrumental, non formel, et la recherche des explications « causales » empiriologiques (entendons le mot « causal » selon les refontes du concept de cause dont il est question plus haut, voyez § 10) y est prépondérante. Et pourtant elles aussi ont pour loi typique le σώζειν τὰ φαινόμενα. Cette loi commande tout le domaine empiriologique, qu'il soit empirio-schématique ou empirio-métrique ; et dans le savoir empirio-métrique lui-même elle s'applique, nous l'avons vu, à un processus rationnel qui est à la fois traduction mathématique du donné physique et recherche des « explications causales » (proliférant en êtres de raison physico-mathématiques). — Cf. p. 125, note.

de la pureté de leur type, elles tendent, nous l'avons dit, à se créer un lexique empiriologique autonome. Mais pour autant ce système de notions, sans admettre de concept ontologique ou philosophique dans sa texture formelle, et sans non plus se « subalterner » proprement à la philosophie, ou lui emprunter ses principes, demandera à celle-ci de lui fournir, comme son climat et ses conditions de milieu, ces préconceptions d'ordre général et ce sentiment de sa propre signification dans l'univers de la pensée dont toute science a besoin, et ausi ces stimulations d'ordre heuristique grâce auxquelles elle progresse *in via inventionis* ; et ainsi, loin de relever d'une pseudo-ontologie mécanistique, il sera dans une sorte de continuité dynamique avec le système spécifiquement différent des notions ontologiques de la philosophie de la nature. A vrai dire même il ne saurait se constituer dans son autonomie d'une façon véritablement scientifique, en échappant au désordre, à l'arbitraire, au gâchis conceptuel qui affligent encore les sciences de la nature vivante, en particulier la psychologie expérimentale, qu'en présupposant dans l'esprit de ceux qui y travaillent une forte discipline philosophique, logique et critique. Bref les sciences dont nous parlons ne subissent pas de droit l'attraction des mathématiques, mais celle de la philosophie. C'est ainsi que la biologie commence aujourd'hui à prendre conscience que tout en faisant une place de plus en plus grande à l'analyse physico-chimique et énergétique des phénomènes de la vie, elle ne progressera vraiment qu'en rompant d'une manière expresse avec le mécanicisme.

La réaction antimécaniciste en biologie.

36. Les travaux consacrés par Driesch à l'*Entwicklungsphysiologie* ont à ce point de vue une importance historique considérable[1]. A la suite de Driesch, et sous l'influence, soit de Bergson, soit de Scheler et de l'école phénoménologique, soit de la philosophie aristotélico-thomiste, des biologistes réputés pour leurs recherches expérimentales ont entrepris de réhabiliter des concepts tels que « l'organique », « la vie », « l'activité immanente », « l'âme » même, que la science du siècle dernier faisait un devoir d'écarter chastement. Ils ne craignent pas de philosopher, d'insister avec August Krogh et Rémy Collin sur la nécessité de « l'exercice de l'esprit »[2] dans la science, de marquer l'accord de leurs conceptions avec la pensée de tel ou tel philosophe et même avec les intuitions d'un poète de génie comme Claudel[3]. Si Claudel, à propos de l'autodétermination des formes vivantes, parle de « notes, qui joueraient d'elles-mêmes en étendant les doigts de tous côtés », Uexküll écrit semblablement : « Tout organisme est une mé-

1. Nous avons déjà signalé l'importance de ces travaux dans une étude publiée en 1910 sur le *Néovitalisme en Allemagne et le Darwinisme* (Revue de Philosophie, 1er octobre 1910) et dans la préface de la traduction française de *la Philosophie de l'Organisme* (Paris, Rivière, 1921).

2. August KROCH, *The Progress of physiology,* Address delivered at the opening of the XIIIth international physiological Congress, Boston, August 19, 1929 (*The American Journal of Physiology,* oct. 1929, p. 248).

3. Voir en particulier l'étude de F. J. J. BUYTENDIJK et Hans ANDRÉ sur « La valeur biologique de l'*Art Poétique* de Claudel » dans le 4e Cahier de Philosophie de la Nature *(Vues sur la Psychologie animale),* Paris, Vrin, 1930.

lodie qui se chante soi-même ». Buytendijk oppose *erklären* et *verstehen*, la réduction analytique et mécanistique et l'intellection synthétique des choses de la vie, l'explication matérielle et la compréhension ; et il vivifie ses recherches expérimentales au contact de certaines idées qui relèvent proprement de la philosophie de la nature, par exemple de l'intuition phénoménologique de l' « organique », et de la conception (à laquelle Claudel d'une part, Wasmann, Erick Becher, Vialleton d'autre part parvenaient indépendamment) de la finalité biologique comme allant *au delà* de la disposition strictement utile, en vertu d'une surabondance et comme d'une ostentation entitative.

Cette réaction contre les conceptions scientifiques en honneur au XIXe siècle est significative. Elle est peut-être à l'origine d'un important renouvellement. Mais elle ne saurait être durable et efficace que si elle maintient les distinctions essentielles entre champs objectifs qu'on ne saurait brouiller sans dommage pour l'esprit, et si une sorte de pullulation irrationaliste, qui ne demande qu'à tout envahir dès que se relâchent les disciplines intellectuelles, ne fait pas regretter quelque jour l'inhumain stoïcisme de la psychologie sans âme et de la biologie sans vie, les « purifications et macérations » au nom desquelles une telle science exigeait de ses initiés le sacrifice d' « une partie de leurs biens intellectuels et moraux »[1]. La grande faute de cette science a été de vouloir se protéger contre l'intelligence ; à force

1. Rémy Collin, avant-propos du 4e *Cahier de Philosophie de la Nature,* (cité plus haut), p. 12.

de faire le vide, elle-même risque l'asphyxie. Mais la rentrée de l'intelligence dans la science est un événement qui n'a pas lieu sans danger.

Il est clair qu'à ce danger seule l'intelligence elle-même peut parer. La bonne philosophie peut seule chasser la mauvaise. (Et pourtant la bonne philosophie est plus difficile que la mauvaise.)

37. On doit redouter à ce point de vue les insuffisances de la méthode phénoménologique, comme de l'irrationalisme bergsonien. L'intuition phénoménologique, à la différence de l'intuition bergsonienne, est d'ordre intellectuel ; mais s'installant dès l'origine dans une pensée réflexive qui récuse la chose (le sujet transobjectif), s'adonnant par suite à la pure description d'essences-phénomènes qu'elle isole (contrairement à leur nature) de l'être extra-mental, s'enfermant enfin par là même dans un atomisme noétique comparable au pluralisme cartésien des « natures simples » (atomes d'évidence), et refusant de reconnaître la valeur première du transcendantal être en lequel se résolvent toutes nos notions et sont fondées les vérités connues de soi, l'intuition phénoménologique reste en route, n'arrive ni à surmonter un empirisme de l'intelligible qui pour être aprioristique n'en reste pas moins radical, ni à constituer une ontologie[1] véritable, métaphysique ou philo-

---

1. Le mot « ontologie » employé par Husserl dans ses récentes publications (notamment dans sa *Formale und transcendentale Logik* et dans ses *Méditations cartésiennes*) est purement équivoque. Cette « découverte » a priori de l'univers des sciences à partir de l' « égologie solipsiste » n'est pas une science de l'être qui puisse se contre-diviser à l'analyse empiriologique comme

sophie de la nature. En l'absence d'un tel savoir et d'une résolution rationnelle en les principes d'une connaissance philosophique de l'être, cette intuition ne trouvera d'usage réel que dans les sciences des phénomènes (c'est à ce point de vue de son passage dans la pratique du savant qu'elle nous intéresse ici) ; et là, tout en retrouvant, de fait, un intérêt à la chose extra-mentale, une valeur de réalisme, une efficience qu'elle n'avait pas chez le philosophe lui-même, elle demeurera sans contrôle adéquat, et exposée à l'arbitraire, ainsi que le procédé analogique (métaphorique) qui tout aussitôt surgit d'elle et prolifère sans fin.

Féconde pour l'invention, capable de libérer l'intelligence et de la nourrir, précieux instrument de rénovation et de découverte, c'est *in via judicii* que la méthode est déficiente. Et nulle distinction bien tranchée entre l'ontologique et l'empiriologique, entre la philosophie de la nature et la science expérimentale, n'étant possible là où manque une ontologie « autonome », une philosophie de la nature existant pour elle-même, la méthode phénoménologique, tout en délivrant la biologie de la tyrannie mécaniciste, risque d'y introduire des concepts valables de soi pour la philosophie de la nature mais sans valeur pour la science, et parfois sans valeur non plus pour la philosophie de la nature ; enfin

scrutant autrement et plus profondément la même réalité. Et malgré tous les efforts du philosophe, malgré le réalisme de tendance qui a donné naissance à la phénoménologie, elle reste radicalement incapable de fournir autre chose qu'un illusoire succédané idéaliste du réel. — Cf. plus haut, chap. III, § 14.

la délivrance elle-même dont nous venons de parler risque d'être illusoire, si toute la connaissance empiriologique étant abandonnée à l'analyse physico-chimique, tout ce qui est de l'aperception proprement biologique se trouve de fait transféré à la philosophie de la nature envahissant la science ; tandis que cette philosophie risque à son tour de donner dans un vitalisme intempérant, contrefaçon d'une authentique ontologie du vivant, et dans la métaphysique irrationnelle qui fit jadis à la *Naturphilosophie* un fâcheux renom.

Il est normal qu'en fait les initiateurs qui rapprennent à la biologie la valeur de ses objets propres aient, comme Driesch et comme Buytendijk, des préoccupations de philosophes de la nature en même temps que des préoccupations de savants ; on sait même que ces préoccupations ont fini par entraîner Driesch du côté de la seule philosophie. Mais cette union des deux « formalités » en un même « sujet » pensant ne doit pas faire oublier leur distinction ; distinction d'importance fondamentale, tant pour les intérêts de la philosophie que pour ceux de la science. C'est pourquoi nous avons insisté sur l'existence (au moins requise de droit) d'une biologie expérimentale « autonome » distincte de la philosophie de l'organisme vivant, en d'autres termes sur l'existence d'une analyse empiriologique, non seulement physico-chimique, mais aussi proprement et irréductiblement biologique, du monde des corps vivants, qui ne saurait se confondre avec l'investigation ontologique propre à la philosophie de la nature : cette double analyse empiriologique,

physico-chimique et strictement biologique (celle-ci surordonnée à celle-là), constituant la « biologie expérimentale » par opposition à la « philosophie de la nature » (ici, de la nature vivante) avec laquelle elle est du reste en continuité. Aussi bien les travaux de savants comme Heidenhain, Brachet, Cuénot, Rémy Collin, Hans André[1], Emil Rohde, attestent-ils que l'existence d'une analyse tout à la fois rigoureusement empiriologique et strictement biologique n'est pas seulement une existence possible.

Spécifiquement distincte d'une telle analyse, la connaissance ontologique et philosophique du vivant apparaît comme sa justification rationnelle ; c'est à elle en effet qu'il appartient de détruire dans la racine la double illusion du mécanicisme et du vitalisme, à entendre ce dernier mot au sens péjoratif que l'histoire des sciences médicales et biologiques oblige à y attacher : de fait le vitalisme médical classique est lié à une conception de la vie, stricte contre-partie du mécanicisme, qui d'une part, au point de vue philosophique, a tous les inconvénients du dualisme (on y tient l'organisme pour une substance corporelle déjà constituée et existant comme telle, et qu'habiterait en surplus un principe étranger, esprit vital ou énergie vitale), et qui répugne

1. Signalons l'important volume de Hans ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie* (Munich et Berlin, Oldenbourg, 1931). Il traite d'une manière approfondie, en particulier dans le second et le troisième chapitre *(Der Kampf der Mathematisierenden und der Biolog. Naturanschauungen; Der Ausgang dieses Kampfes in der Gegenwart)*, quelques-uns des problèmes abordés ici. Le quatrième chapitre tire de l'état actuel de la biologie végétale des confirmations du plus grand intérêt.

d'autre part aux exigences propres de l'analyse scientifique, en ce sens qu'elle juxtapose aux moyens physico-chimiques de la vie d'autres principes d'ordre spécifiquement vital qui contrarieraient les lois physico-chimiques et leur disputeraient le terrain ; dans une telle conception le vital n'aurait en propre que ce qui est soustrait au physico-chimique, et il se trouverait ainsi de plus en plus réduit à mesure que progresse l'étude physico-chimique des phénomènes de la vie.

Au vitalisme ainsi entendu non moins qu'au mécanicisme s'oppose la conception authentique de l'organisme, conception « animiste » ou « hylémorphiste », pour laquelle le principe de la vie est le principe formel lui-même, au sens aristotélicien du mot, l' « acte » substantiel ou entéléchie du corps vivant, en sorte que l'énergétique et le psychique, la matière et l'âme, ne font là qu'un seul et même être, qui n'existe, avec toutes ses déterminations constitutives et ses structures, physico-chimiques et végétatives, ou sensitives, ou intellectives, que par l'âme ; ainsi le vital n'est pas *juxtaposé,* mais bien *surordonné* au physico-chimique et une analyse expérimentale proprement biologique est d'autant plus requise que progresse davantage l'analyse physico-chimique des phénomènes de la vie.

De la vraie et de la fausse philosophie du progrès des sciences dans les temps modernes.

38. Il suit de ces considérations que si la philosophie de la nature reçoit des sciences expérimentales,

ainsi que nous le remarquions plus haut, comme un corps empiriologique, c'est d'une autre manière dans le cas des sciences du type de la physique et dans le cas des sciences du type de la biologie. Dans le premier cas, où la résolution des concepts est d'ordre empirio-métrique, elle doit séparer, pour autant que cela est possible, dans les résultats de la science ce qui est de l'explication déductive à forme mathématique et ce qui est des faits établis : avec ces derniers elle peut entrer en continuité dans la ligne du savoir proprement dit ; avec les êtres de raison construits par la théorie physico-mathématique elle ne peut connaître qu'une continuité secondaire, dans la ligne de l'image et du mythe. Dans le second cas, où la résolution des concepts est d'ordre empirio-schématique, elle peut prendre son appui, en les intermrétant à sa propre lumière, sur l'intégrité des résultats de la science expérimentale.

Nous estimons d'autre part qu'une vérité particulièrement importante ressort de l'analyse critique de l'empiriologie et de l'ontologie du sensible à laquelle a été consacré tout ce chapitre. C'est que la différenciation de plus en plus nette entre le savoir de type ontologique et le savoir de type physico-mathématique n'a pas été un simple fait contingent, dû à des circonstances historiques particulières, elle répondait à une loi nécessaire de la croissance de la pensée spéculative, et elle constitue effectivement un des progrès les plus authentiques, dans l'ordre de la morphologie du savoir, que la pensée ait accomplis au cours des temps modernes, et dont

la philosophie réflexive et critique ait à prendre conscience.

Nous avons noté que les anciens, bien qu'ils aient clairement connu, dans certains domaines privilégiés la méthode des *scientiae mediae*, ont tendu cependant, en fait, à soumettre toute la connaissance de la nature à la loi du savoir ontologique ou philosophique. Une faute inverse et symétrique — et plus grave car elle ne relève pas seulement d'un manquement de fait, mais d'une erreur de droit — consiste à n'admettre comme savoir légitime, du moins dans le domaine de la connaissance de la nature, que le savoir empiriologique décoré de quelque autre nom. Cette faute a été celle des positivistes, qui lui ont donné, si l'on peut ainsi parler, les dimensions de l'univers de la pensée. Elle est de nouveau commise, selon un tout autre style, et cette fois au nom même de la métaphysique, par des philosophes qui ne retenant de la connaissance scientifique de la nature que l'explication empirio-métrique, et tenant pour rien les sciences de la vie, veulent trouver dans le savoir mathématique et physico-mathématique le type unique de toute activité rationnelle (quand elle n'est pas purement réflexive) vraiment digne de ce nom.

39. On ne peut pas éviter de nommer rétrograde, et, à vrai dire, pré-copernicienne, l'attitude de ces philosophes. Le commandement arbitraire d'une métaphysique qui se constitue par une « renonciation totale et douce » à l'être et à l'objet les oblige à retourner aux positions du plus naïf monisme épistémologique, proclamé cette fois au bénéfice du type

de savoir le plus éloigné de la saisie du réel en lui-même ; cette fausse philosophie du progrès scientifique s'interdit ainsi de discerner le sens profond de la révolution copernicienne, elle méconnaît l'admirable diversité organique dans le jeu de l'intellect manifestée, soit au sein de la science elle-même, soit dans la distinction de la science et de la philosophie, par quatre siècles de développement scientifique.

Tout ce qui subsiste de la raison dans une telle philosophie se réduit à l'usage mathématique et à ce que nous avons appelé ici l'usage empirio-métrique de l'intelligence[1]. C'est là, si l'on ose ainsi parler, un rationalisme retiré des affaires, qui essaie de vivre en rentier, et qui ne peut à vrai dire tirer sa subsistance que de la consommation réflexive des œuvres de l'antique raison... Mais ce que nous désirons faire observer, c'est que les principes d'une noétique réaliste, tels qu'ils sont exposés dans le présent ouvrage, permettent de faire place dans le système du savoir aux méthodes propres et aux revendications propres de la « raison » de ce rationalisme nomi-

1. On pourrait montrer qu'il en devait logiquement être ainsi pour un nominalisme intellectualiste, qui s'efforce de masquer par l'extrême idéalisme le résidu de sensualisme que le refus de reconnaître à l'intelligence un pouvoir original de percevoir des natures ou essences intelligibles, et même plus généralement des objets quels qu'ils soient qui répondent à ses conditions propres de spiritualité, laisse inévitablement au fond de la pensée. Ce résidu de sensualisme est là, quoi que l'on fasse ; et c'est pourquoi le seul savoir qu'on puisse reconnaître en dehors du savoir mathématique est le savoir que nous avons appelé empirio-métrique, — désignation assurément moins noble mais plus exacte que celle que procure une désaffectation du nom de « raison ».

naliste, et de reconnaître leur valeur dans certaines limites définies, tout en marquant aussi leur insuffisance à être le tout de la pensée.

Peut-être trouvera-t-on que c'est un indice de vérité pour une doctrine de pouvoir intégrer ce qu'il y a de positif dans les systèmes qui invoquent des principes différents. En tout cas il apparaît qu'une vraie philosophie du progrès des sciences physiques et mathématiques au cours des temps modernes, précisément parce qu'il lui convient de dégager par la réflexion critique les valeurs spirituelles dont celui-ci est prégnant, doit reconnaître en lui le signe, non d'un rétrécissement ni d'un appauvrissement, mais d'un perfectionnement et d'un accroissement dans la structure et la différenciation organique de la pensée ; elle doit ainsi décèler d'une part l'essentielle compatibilité de ce progrès mathématique et empirio-métrique avec la connaissance de type ontologique propre à la philosophie, d'autre part respecter la nature des sciences expérimentales qui échappent de soi à une complète mathématisation, et rendre justice à leurs méthodes de travail, qui, à mesure qu'elles affirment davantage leur autonomie, couvrent des régions de plus en plus étendues du domaine scientifique : il serait en effet complètement arbitraire de refuser à la biologie et aux sciences du même type épistémologique le rang de savoir authentique méritant l'attention du philosophe, et contribuant, pour une part de plus en plus importante, un jour peut-être prépondérante, aux progrès de la pensée spéculative.

CHAPITRE V

LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

à Raïssa Maritain.

I

Intellection dianoétique et intellection périnoétique

1. Nous avons traité assez longuement de la question de la philosophie de la nature dans ses rapports avec les sciences, parce que la restauration de la philosophie de la nature nous paraît répondre à un vœu profond de l'esprit contemporain, et parce que le réalisme critique de saint Thomas nous semble seul en état d'assurer l'accomplissement d'un tel vœu sans dommage pour les sciences expérimentales et pour leurs méthodes, mais au contraire avec beaucoup de fruit pour elles.

La théorie de la connaissance intellectuelle esquissée dans le chapitre III nous a permis de comprendre comment, d'après les principes de Thomas d'Aquin, d'une même réalité qui est le monde de la nature sensible et du mouvement, nous pouvons avoir deux

connaissances complémentaires : sciences de la nature et philosophie de la nature.

Elle nous permet de comprendre aussi comment, au-dessus de la philosophie de la nature, peut et doit s'élever la connaissance métaphysique.

Selon le vocabulaire qu'il nous a paru opportun d'adopter, le sujet cis-objectif atteint, pour les devenir intentionnellement, les choses mêmes, ou sujets transobjectifs posés dans l'existence extramentale, en se les constituant comme objets, ou en les posant pour lui — par le moyen du concept ou forme présentative proférée — dans l'existence de « connu », *in esse objectivo seu cognito*. Ce sujet cis-objectif est à la fois spirituel et corporel, il a des sens et un intellect.

Nous avons appelé intelligible transobjectif l'ensemble infini (transfini) des sujets qu'il peut soumettre à ses prises intelligibles, ou qui peuvent se livrer à lui comme objets : nous entendons par là très précisément les sujets dont l'essence ou le premier constitutif intelligible peut elle-même (fût-ce seulement dans ses notes les plus universelles) lui devenir objet dans un concept, — disons par définition les sujets qui lui sont à quelque degré connaissables « en eux-mêmes » ou par *intellection dia-noétique*[1]. Ce sont les choses corporelles, qui pouvant

---

1. Nous entendons par là (par opposition à la connaissance « ana-noétique » ou par analogie d'une part, d'autre part à la connaissance « péri-noétique » ou par signes-suppléances) ce mode d'intellection dans lequel le constitutif intelligible de la chose est objectivé en lui-même (sinon par lui-même du moins par un signe qui le manifeste, par une propriété au sens strict du mot). Ce n'est nullement pour évoquer la διάνοια (faculté de raisonne-

tomber sous les sens peuvent tomber aussi sous la lumière de l'intellect agent, et livrer ainsi leur essence aux prises de l'abstraction, au moins selon qu'y apparaît dans son intelligibilité quelque détermination de l'être.

Il est convenable qu'à une intelligence usant des sens correspondent comme objet naturellement proportionné des essences immergées dans le sensible. C'est pourquoi les scolastiques disaient que les essences des choses corporelles sont l'objet connaturel de notre pouvoir d'intellection. Plongée dans l'océan de l'intelligible transobjectif, notre intelligence illumine les choses matérielles pour en déceler la structure cachée, et actualiser autant qu'elle le peut l'intelligibilité qu'elles détiennent en puissance. Et par le discours elle se transporte sans trêve à de nouvelles actuations d'intelligibilité.

Par là même qu'elle émerge de la connaissance du sens, l'intellection dianoétique ne connaît en aucun cas « par elles-mêmes » et immédiatement les essences des choses corporelles ; elle n'est pas une vision des essences, une connaissance qui procède du premier coup par le dedans, par le cœur de l'être, comme la connaissance non-discursive des Anges, ou la connaissance parfaitement immuable de Dieu (ou comme la connaissance que Descartes croyait recevoir des idées claires et distinctes de la pensée et de l'étendue), disons que ce n'est pas une connaissance « centrale » mais une connaissance « radiale », qui va du dehors

---

ment) que nous avons choisi le mot « dia-noétique », c'est pour désigner une intellection qui à travers le sensible atteint la nature ou l'essence elle-même.

au dedans, n'atteint le centre qu'en partant de la circonférence ; elle atteint l'essence, mais par des signes, comme dit saint Thomas [1], qui la manifestent, et qui sont les propriétés. La chasse aux définitions passe à travers les fourrés de l'expérience. C'est après avoir expérimenté en nous ce qu'est la raison, et reconnu dans la possession de cette faculté la propriété *principalissime* de l'être humain, que nous discernons et pouvons exprimer dans une définition la nature de cette être ; sans que d'ailleurs nous puissions jamais achever de découvrir et de dévider les virtualités enveloppées dans cette définition.

2. Il conviendrait au surplus de distinguer deux modes d'intellection dianoétique, selon que celle-ci porte sur les natures substantielles et sur les réalités qui sont l'objet de la philosophie, ou sur les entités mathématiques (qui, considérées ontologiquement, et pour autant qu'elles sont des *entia realia*, sont des accidents). Dans le premier cas l'essence est, ainsi qu'on vient de le rappeler, connue par les accidents ; dans le second elle est connue comme de plain-pied, par sa constitution intelligible elle-même, en tant du moins que celle-ci est manifestée par le moyen de signes constructibles en quelque façon dans l'intuition imaginative. Ici surgit, avec toutes ses difficultés, le problème de l'intellection mathématique. Les essences mathématiques ne sont pas saisies intuitivement du dedans, ce qui

1. Saint Thomas dit que les propriétés sont les *signes* de la forme essentielle. Cf. *in II. Analyt.*, lib. II, cap. XII, lect. 13, n. 7, et le commentaire de Zigliara.

serait propre d'une mathématique angélique et non humaine ; elles ne sont pas non plus perçues par des dehors qui seraient des accidents émanant d'elles, comme l'opération émane de la puissance active et de la substance ; elles ne sont pas non plus créées par l'esprit humain, dont elles traduiraient seulement la nature et les lois. Nous dirons qu'elles sont retrouvées et comme déchiffrées par voie de construction à partir d'éléments premiers abstractivement dégagés de l'expérience : cette construction du constitutif intelligible, qui requiert ou présuppose elle-même une construction, à un titre quelconque, dans l'intuition imaginative [1], étant une *reconstruction* à l'égard de celles des entités mathématiques qui sont des essences proprement dites (des êtres réels possibles), et une *construction* à l'égard de celles qui sont des êtres de raison fondés sur ces essences. Ainsi l'esprit se trouve devant un monde objectif qui a sa consistance propre, indépendante de lui, fondée en définitive sur l'Intellection et l'Essence divines elles-mêmes, et qu'il déchiffre cependant déductivement et comme a priori. Que telle intellection est encore « dia-noétique » (et non pas compréhensive, ou exhaustive) en ce sens que l'essence n'y est pas saisie *intuitivement* par elle-même (au moyen d'une intuition non abstractive qui l'épuiserait d'un coup) mais bien *constructivement* par elle-même (grâce à une construction de notions manifestables d'ailleurs, au moins indirectement, à l'imagination, qui est encore comme

1. Cf. plus haut chap. IV, pp. 280-282.

un « dehors » par où elle est atteinte). Si plein de mystère et de surprise pour l'esprit que demeure par suite le monde mathématique, il reste cependant que moyennant les réserves que nous venons d'indiquer, les entités en sont conçues (constructivement) par elles-mêmes ou par leur constitutif intelligible lui-même. On voit par là comment prendre l'intelligence mathématique pour type et règle de toute intelligence, c'est aller inévitablement au spinozisme, notamment à une conception spinoziste de la substance, qu'on regardera alors comme connue ou manifestée par son essence elle-même (non par ses accidents), ou « conçue par soi ».

En ce qui concerne les essences substantielles, J. de Tonquédec a certes raison de noter contre Rousselot que « quand il s'agit de penser la substance, fût-ce de la façon la plus imparfaite, jamais on ne « s'arrête net aux accidents » : ce serait contradictoire ; on regarde toujours quelque chose au delà d'eux. Mais d'autre part, il n'y a jamais non plus de moment où l'esprit, ayant laissé les accidents en arrière, « passe outre » et « découvre » la substance nue. C'est en restant attaché à l'accident qu'il trouve le moyen de voir au delà... L'esprit dépasse toujours les accidents, mais en s'appuyant sur eux[1]. »

En revanche ce serait tomber dans un excès contraire que de conclure de là que nous « n'atteignons pas » les natures substantielles. Au contraire, en vertu de cette doctrine elle-même, il faut dire que par l'intellection dianoétique, — là où elle est

1. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, p. 538.

possible, et dans la mesure où elle est possible, — nous atteignons les natures substantielles « en fonction et au travers de leurs manifestations mêmes, qui sont les accidents » ; comment ne seraient-elles pas « atteintes », puisqu'elles sont « manifestées » ? comment ne seraient-elles pas « vues », puisqu'en « restant attaché à l'accident » l'esprit « trouve le moyen de voir au delà » ? *Par* les propriétés ces natures sont alors atteintes *en* elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur constitutif formel, dans leur constitution intelligible elle-même ; les formes accidentelles étant, en pareil cas, connues aussi en elles-mêmes, par leurs effets propres.

3. Si laborieuse qu'elle soit, cette connaissance des choses, non par leur essence, mais dans leur essence, cette intellection dianoétique ne nous est pas toujours accordée et s'arrête normalement, sauf dans le monde des choses humaines, à des notes plus universelles que les notes spécifiques. Dans l'univers du réel sensible, nous l'avons vu, il nous faut, au-dessous du niveau de la philosophie de la nature, nous contenter d'une connaissance par signes, — non plus par des signes qui manifestent les différences essentielles, mais par des signes qui se substituent à elles, sont connus à leur place[1]. Cette con-

1. Nous trouvons de tels *substituts* des différences essentielles, signes purement descriptifs ou « propriétés » empiriologiques, un exemple curieux dans le texte suivant, qui au premier abord pourrait être mal compris : « Secundum quod natura alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis

naissance porte sans doute sur l'essence, et l'enserre du dehors, mais comme à l'aveugle, sans pouvoir discerner ni l'essence elle-même ni les propriétés au sens ontologique de ce mot : connaissance périphérique ou « circonférencielle », qu'on pourrait dénommer *périnoétique,* et dont ce que nous avons appelé l'analyse empirio-métrique et l'analyse empirio-schématique des réalités observables est un exemple. Minérales, végétales, ou animales, l'immense variété des natures corporelles inférieures à la nature

---

ex ejus proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam, lapidis naturam, secundum quod in se est, significat : significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapidis ». *Sum. theol.*, I, 13, 8, ad 2. Saint Thomas ne prétend pas dire ici que nous soyons en possession de la définition quidditative de la pierre ; la preuve en est que la « propriété » dont il parle est (cf. corps de l'article) de *laedere pedem.* A supposer valable cette étymologie, c'est là en tout cas une propriété toute descriptive, un signe tout empirique, qui ne vaut que pour une définition nominale. Cf. *De Verit.*, 4, 1, ad 8 : « Quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII. Metaph. (VII, lect. 12) dicitur ; et secundum hoc nominamus rem ; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut *lapis* imponitur ab effectu, qui est laedere pedem ; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cujus hoc ponitur. » Ce texte du *De Veritate* définit très exactement ce que nous appelons ici connaissance périnoétique Si au surplus, même après investigation scientifique, le *quod quid est* de la pierre ne nous est pas découvert, ce n'est pas parce qu'il transcende notre pouvoir de connaître, c'est plutôt parce qu'il n'arrive pas à son niveau ; nous pouvons alors le circonscrire grâce à des signes de même sorte que la « propriété » en question, mais mieux choisis. Le nom de pierre signifie bien la nature de la pierre selon qu'elle est en soi, mais sans que cette nature nous soit découverte ; il la signifie comme une chose *à connaître,* non comme une chose *connue.*

humaine refusent de nous livrer à découvert leurs ultimes déterminations spécifiques.

Digression scolastique.

4. Ainsi s'impose à l'esprit une distinction capitale entre la connaissance des essences (substantielles) par des « signes » ou des accidents (propriétés) qui les manifestent, au moins dans leurs notes les plus universelles *(intellection dianoétique)*, et leur connaissance par les « signes » dont il sera question plus bas (et chaque fois que pour abréger on dit « connaissance par signes ») et qui sont connus *à la place* des natures elles-mêmes, inaccessibles en pareil cas dans leur constitutif formel *(intellection périnoétique)* [1].

Il y a là, à vrai dire, un problème important, auquel il serait très souhaitable que des travaux modernes

1. La définition de l'homme comme *animal rationale* et celle du cheval comme *animal hinnibile* (ou comme mammifère ongulé périssodactyle ayant un seul doigt complet à chaque pied), du chien comme *animal latrans* (ou comme mammifère carnivore canidé, etc.), du lion comme *animal habens abundantiam audiciae* (ou comme mammifère carnivore digitigrade à griffes rétractiles, etc.), ont la même structure logique. Elles recèlent, au point de vue critique ou néotique, une diversité essentielle , et qui est loin de s'expliquer seulement par le fait que *hinnibile, latrans,* etc. sont situés au degré spécifique, *rationale* et *irrationale* au degré générique sur l'échelle des différences : car 1° *irrationale* est bien une différence générique, mais *rationale* est une différence spécifique, qui jointe à *animal* csnstitue une *species atoma.* 2° on peut donner de l'homme lui-même des définitions (par exemple *animal gressibile bipes*) qui diffèrent autant d'une définition quidditative que *animal hinnibile,* etc. ; 3° des différences situées au degré générique (*gressible* par exemple, ou « ongulé » etc.) peuvent déceler aussi peu le constitutif formel de la quiddité que *hinnibile,* etc. — Cf. plus loin, p. 413, n. 1.

fussent consacrés, rassemblant ce que les anciens ont dit de la hiérarchie des formes accidentelles, et élucidant métaphysiquement la distinction (qui ne saurait en rester à ces termes métaphoriques) entre accidents plus ou moins « profonds » ou « intimes », « extérieurs » ou « superficiels ».

Il est clair que dans un cas on se trouve en présence de caractères féconds pour l'explication (de *rationale* on peut déduire *docibile, risibile,* etc.) ; dans l'autre, de caractères stériles, ne pouvant pas servir à rendre raison d'autre chose : mais ce n'est là qu'un signe de la différence cherchée. C'est la théorie de l'accident propre et de l'accident commun qui est, selon nous, au nœud de la difficulté. Quand l'esprit tient une propriété au sens strict et philosophique (ontologique) de ce mot, une différence de l'être est atteinte, une forme accidentelle est saisie dans son intelligibilité, et, par elle, l'essence (ainsi la nature humaine par la rationalité, ou la nature animale par la sensitivité) : c'est ce qui arrive dans l'intellection dianoétique. Mais dans d'autres cas les propriétés au sens strict du mot restent inaccessibles ; et ce sont des faisceaux d'accidents sensibles (accidents communs), saisis exclusivement en tant qu'observables ou mesurables, qui sont pris *à leur place* (telles les « propriétés » signalétiques, densité, poids atomique, température de fusion, de vaporisation, spectre de haute fréquence, etc., qui servent à distinguer les corps en chimie). Ces caractères signalétiques reçoivent le nom de « propriétés », mais la portée du nom est ici tout autre et aussi peu philosophique (ontologique) que celle du mot « substance » dans

l'usage du chimiste. Ils sont à la fois les signes extérieurs et les masques des véritables propriétés (ontologiques), ce sont des propriétés empiriologiques, substituts des propriétés proprement dites. L'esprit n'a pu déchiffrer l'intelligible dans le sensible, il se sert du sensible lui-même pour circonscrire un noyau intelligible qui lui échappe. C'est alors que nous disons que la forme est trop enfouie dans la matière pour tomber sous les prises de notre intelligence. Il est impossible par de telles propriétés d'atteindre, à quelque degré que ce soit, la nature substantielle en elle-même ou dans son constitutif formel : elle est connue non par des signes qui la manifestent, mais par des signes qui la cachent. C'est ce qui arrive dans l'intellection périnoétique.

5. En définitive on pourrait dire que tout signe (instrumental) manifeste en cachant et cache en manifestant. Dans le cas de l'intellection dianoétique on a affaire à des signes qui manifestent plus qu'ils ne cachent. Dans le cas de l'intellection périnoétique, à des signes qui cachent plus qu'ils ne manifestent.

Pour fixer notre vocabulaire, nous disons que dans l'intellection dianoétique les natures substantielles sont à quelque degré connues *en elles-mêmes*, *par des signes* qui sont des accidents propres, des propriétés au sens philosophique de ce mot ; (quant à ces propriétés elles-mêmes, elles sont connues par d'autres pccidents qui sont les opérations). Dans l'intellection aérinoétique les substances et leurs propriétés sont connues *par des signes et dans des signes*.

Par une latitude qu'autorise l'indigence du lan-

gage humain, et tout danger de fausse interprétation cartésienne ou spinoziste étant écarté, nous pensons qu'il est licite[1] de dire que dans l'intellection dianoétique les essences substantielles sont à quelque degré « découvertes » à l'esprit, non pas « nues » certes, ni du dedans (c'était l'erreur de l'intellectualisme absolu de Descartes), mais découvertes *par leurs dehors* ; (les accidents, eux, étant connus non par le dedans, ce qui serait les connaître en dérivation de la substance, mais par les opérations). En disant que dans l'intellection dianoétique les essences sont atteintes « à découvert », nous n'entendons nullement dire qu'elles sont atteintes « à nu », ou par des attributs qui seraient les constitutifs eux-mêmes de la substance, mais bien qu'elle sont manifestées par leurs accidents propres. Nous sommes conscients de l'imperfection de ce vocabulaire (et de tout vocabulaire). Mais nous sommes assurés que les distinctions qu'il exprime sont fondées en raison, et rendues tout à fait nécessaires par le développement moderne des sciences expérimentales, dont le mode de concevoir diffère essentiellement du mode de concevoir philosophique[2].

---

1. Cf. plus haut, chap. II, §§ 9 et 10.

2. En ce qui concerne les textes de saint Thomas qu'on peut citer sur cette question, ils s'en tiennent le plus souvent à l'affirmation du principe général que les essences substantielles des choses et leurs différences propres nous sont cachées, et que nous devons pour atteindre l'essence user de différences prises des accidents (« In rebus enim sensibilibus etium ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, » *De Ente et Essentia*, cap. 6. — « Formae

L'intelligence humaine et les natures corporelles.

6. N'est-ce pas un scandale qu'ayant pour objet connaturel les essences des choses corporelles, notre intelligence souffre devant elles des empêchements si sérieux qu'elle en est réduite à se contenter, dans un vaste secteur de sa connaissance de la nature, de

substantiales per seipsas sunt ignotae ; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium quae per hujusmodi accidentia innotescunt ; sicut bipes et gressibile et hujusmodi ; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales ». *De Spirit. Creaturis*, a. 11 [onze], ad 3. Cf. *Sum. theol.*, I, 29, 1, ad 3, etc.) Écrivant à une époque où les sciences expérimentales ne s'étaient pas encore différenciées de la philosophie de la nature, on comprend que saint Thomas en soit resté à ces énoncés très généraux.

Cependant d'autres textes peuvent être distribués sur deux lignes différentes, selon qu'ils se rapportent plutôt à des différences accidentelles qui laissent masquées les différences essentielles (voir les textes cités plus haut p. 347 et p. 405, en particulier celui du Comment. sur la métaphysique, lib. VII, lect. 12, où saint Thomas oppose ces différences *per accidens* aux différences *per se*) ou selon qu'ils se rapportent phutôt à des différences qui, tout en ressortissant à l'accident (prédicamental), sont une manifestation intelligible des différences essentielles, et mènent l'esprit à la connaissance de celles-ci : « Quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium : bipes enim non et essentiale, sed ponitur in designatione essentialis. *Er per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium », in de Anima* lib. I, lect. 1. — « Quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa *designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam* ; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentias fiuit ; et similiter est de ratione, vel de eo quod est

l'imparfaite intellection que nous appelons « périnoétique » ? Si l'on réfléchit à ce paradoxe, on est amené à comprendre tout d'abord que pour une intelligence humaine prise à l'état de nature, ou plutôt de culture primitive, l'ordination naturelle dont nous parlons se vérifie sur un tout autre plan que celui de la pensée didactique, auquel le philosophe, par une sorte d'habitude professionnelle, est toujours tenté de se reporter. Le comportement des primitifs à l'égard du fleuve, de la forêt, des animaux à chasser ou à fuir, leur connaissance différentielle extraordinairement développée des caractères du concret implique un discernement intellectuel tout pratique et enrobé dans l'exercice du sens, mais très précis et très exact, de « ce que sont » les êtres de la nature auxquels ils ont affaire. C'est là l'humble manière, entièrement préscientifique, mais qui, si affaiblie qu'elle soit dans la vie civilisée, reste toujours première et fondamentale, dont l'intelligence humaine se porte primitivement aux natures des choses corporelles. On en retrouve un équivalent significatif dans la connaissance que le paysan a des mœurs de la terre, l'ouvrier qualifié de celles de son art ou de sa machine.

Pour user d'une capitale distinction de Cajetan, disons qu'en général c'est autre chose de connaître « une quiddité » et de la connaître « quidditativement ». Les thomistes enseignent que l'intelligence humaine a pour objet connaturel l'essence ou la

habens mentem », *De Verit.*, 10, 1, ad 6. Cf. *de Pot.*, 9, 2, ad 5; *in II. Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 6; *Sum. theol.*, I, 77, 1, ad 7; I-II, 49, 2, ad 3.

quiddité des choses corporelles, ils n'ont jamais enseigné qu'elle dût toujours connaître cet objet « quidditativement ». C'est là une perfection du savoir qui peut ne se réaliser et qui ne se réalise de fait que dans certaines limites assez étroites. La plus humble connaissance humaine, la connaissance toute commune et patrimoniale impliquée par le langage et les définitions nominales[1], ce sont des quiddités qu'elle tient, mais de la façon la plus imparfaite et la moins quidditative, comme une aiguille dans une botte de paille.

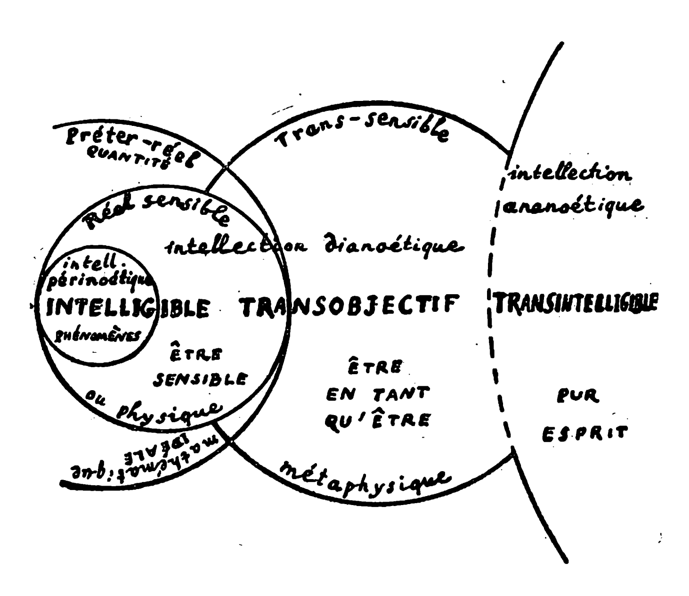
S'agit-il de l'intelligence humaine cultivée et formée par les vertus intellectuelles, c'est aux essences corporelles à connaître scientifiquement que, déployant progressivement les possibilités de l'intellection dianoétique, elle se porte par l'élan même de sa nature comme principe radical, et des habitus qui la perfectionnent comme principe prochain. Mais si pour le détail spécifique du monde infra-humain elle doit se rabattre sur les suppléances empiriologiques que nous avons dites, c'est qu'à vrai dire

1. C'est par rapport à l'intelligence commune de l'humanité, non par rapport à celle des savants, que saint Thomas, pour exemplifier sa logique, donnait bonnement la quiddité de la pierre pour désignée par la propriété de *laedere pedem*, ou celle du chien par la propriété d'aboyer. Le reprendre là-dessus serait se méprendre entièrement, et pécher par pédanterie. Il s'agit là d'un signalement tout extrinsèque de la quiddité non atteinte en elle-même. Ces définitions nominales précèdent la science, et sont prérequises au mouvement d'enquête intellectuelle ; mais il est à la fois plus sûr, et plus humble, de les choisir comme enluminures d'un exposé logique plutôt que des définitions quidditatives, lesquelles sont plus parfaites mais peuvent avoir l'inconvénient de n'exister pas.

son objet le plus exactement proportionné dans l'ordre du réel sensible, c'est l'homme lui-même et le monde propre qu'il représente. L'esprit va à l'esprit ; le pur esprit au pur esprit ; l'esprit engagé dans le sens à l'esprit forme d'un corps. Comprenons que notre intelligence, tournée naturellement, du fait de l'union au corps, vers le dehors et vers les natures d'ici-bas, doit accomplir le grand périple de la connaissance du monde, précieuse, vigoureuse, admirable, — décevante en définitive, qu'elle soit philosophique ou expérimentale, — pour parvenir à l'homme et à l'âme ; alors par un double mouvement, elle pénétrera au dedans pour prendre conscience des choses de l'âme et pour connaître les œuvres de l'homme, par la philosophie réflexive et par la philosophie pratique, éthique, culturelle, esthétique ; et elle s'élèvera au-dessus, pour apercevoir les choses de Dieu, passer à la métaphysique. Tel est son trajet naturel, en raison duquel la figure de Socrate reste toujours dressée à la croisée de nos chemins.

7. Mais revenons aux natures des choses corporelles. L'univers du réel sensible, nous les avons, n'est, avec sa double valence ontologique et empiriologique, que le premier degré, ou l'aire de moins forte abstraction, de la connaissance que nous prenons de ces natures. Une seconde aire d'intelligibilité est celle du préter-réel mathématique, l'esprit s'y évade dans un monde d'entités saisies d'abord dans les corps de la nature mais tout aussitôt épurées et reconstruites, et sur lesquelles d'autres entités, indif-

féremment réelles ou « de raison », seront construites sans fin ; monde qui nous délivre du réel sensible, mais parce que nous y faisons le sacrifice de l'ordre à l'existence. C'est pourquoi les philosophies où l'on n'entre que par la géométrie sont vouées à l'idéalisme.



Mais il est une troisième aire d'intelligibilité, qui nous fait passer au delà du sensible sans renoncer à l'ordre à l'existence, et qui nous introduit ainsi dans le *plus réel* que le réel sensible, ou dans ce qui fonde la réalité même de celui-ci. C'est, faisant suite immédiatement à l'aire du réel sensible, l'aire du trans-sensible ou du métaphysique.

II

L'intelligible métaphysique.

8. Les choses en effet, quand elles deviennent objets de notre connaissance, ne nous livrent pas seulement, soit en elle-même, soit dans un succédané empiriologique, leur nature déterminée, spécifique ou générique. Avant de savoir que Pierre est un homme, je l'ai d'abord atteint comme quelque chose, comme un être. Et cet objet intelligible : « être », n'est pas le privilège d'une de ces classes de choses que le logicien nomme espèce, genre, ou catégorie. Il est universellement communicable, je le retrouve partout : partout lui-même et partout varié, je ne puis rien penser sans le poser devant mon esprit, il imbibe toutes choses. C'est ce que les scolastiques appelaient un objet de pensée *transcendantal*. Saint Thomas a brièvement décrit dans le premier article du *De Veritate* le double mouvement de résorption et de transgression propre à l'être comme objet de concept, qui s'oppose autant à un monisme pur comme celui de Hegel qu'à un pur pluralisme comme celui de Descartes : car l'être est un objet de concept primordial et commun (à la différence des natures simples cartésiennes) qui (à la différence de l'idée hypostasiée de Hegel) est lui-même et dès le principe essentiellement divers dans les divers sujets où l'esprit le retrouve. Ce qui est le premier connu, et en quoi tout objet de pensée se résout pour l'intellect, c'est l'être. Mais rien ne peut lui être ajouté extrin-

sèquement pour le différencier, tout ce qui le différencie sort de son propre sein, comme un de ses modes, présenté à l'esprit par un autre concept : tantôt mode spécial d'être qui s'oppose à un autre mode d'être, qu'un sujet a et que l'autre n'a pas, et par où se manifeste l'infinie multiplicité des essences qui divisent l'être (ainsi, dans le mouvement de notre pensée, l'objet de concept « être » résorbe en lui les genres et les espèces) ; tantôt mode coextensif à l'être, que tout sujet a qui a l'être, et qui constitue par suite un objet de pensée transcendantal comme lui[1] : ce sont alors les fonctions

1. Cf. *De Verit.*, I, I : « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. I,, c. IX). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.

Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens ; unde etiam probat Philosophus in III. Metaphys. (com. I), quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

Quod dupliciter contigit : uno modo ut modus expressus sit aliquis *specialis* modus entis, sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum *genera ;* substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens ; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus *generaliter*

de l'être comme tel, *passiones entis* (ainsi l'être se transgresse lui-même dans les transcendantaux). Parmi ces transcendantaux une trinité se détache : l'être lui-même, puis, par rapport à l'esprit, qui seul peut faire face à l'être avec autant d'amplitude : le vrai (ontologique), c'est-à-dire l'être comme expression d'une pensée d'où il émane, et comme intelligible en lui-même pour autant même qu'il est : et le bien (métaphysique), c'est-à-dire l'être comme terme où l'amour peut se complaire, et comme apte à mouvoir le désir pour autant même qu'il est. Par là nous voyons tout à la fois la valeur

---

consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud.

Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen *unum :* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*, dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III. de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ut in principio Ethic. dicitur : *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.* »

et l'imperfection de notre connaissance et avant tout de l'idée d'être elle-même, par rapport à ce qui est : la première « formalité » intelligible par où ce qui est nous devient objet, et qui est atteinte dans le concept de l'être, imbibe tout le réel, est capable de tout ce qui est. Et cependant elle est atteinte dans le concept de l'être comme distincte déjà (d'une distinction de raison) des formalités transcendantales (atteintes par l'idée de l'un, du vrai, du bien, etc.), qui dans ce qui est s'identifient avec elle.

Aristote comparait les essences spécifiques aux nombres entiers ; comme une unité ajoutée constitue un nouveau nombre, toute différence spécifique constitue une nouvelle essence. On pourrait comparer les transcendantaux à des ensembles transfinis de même puissance. L'ensemble transfini des nombres pairs a même puissance que l'ensemble transfini des nombres entiers ; l'être, ou le vrai, ou le bien a autant d'ampleur à lui seul que les trois réunis.

Déjà par la perception de la nature générique ou spécifique, dans un individu l'intelligence atteint plus que lui-même, un objet de concept universel communicable à tous les individus de même espèce ou de même genre, et qu'on appelle *univoque,* parce que livré à l'esprit par une pluralité de sujets trans-objectifs et restitué à ceux-ci en des jugements, il est purement et simplement un et le même dans l'esprit. *Unum in multis,* c'est un invariant sans multiplicité actuelle réalisé en plusieurs, et posant par là même entre eux une communauté d'essence. Mais par la perception des transcendantaux, nous atteignons dans une nature plus qu'elle-même, un

objet de concept non seulement trans-individuel, mais trans-spécifique, trans-générique, trans-catégoriel, — comme si ouvrant un brin d'herbe on en faisait sortir un oiseau plus grand que le monde. Appelons *suruniversel* un tel objet de concept. Les scolastiques l'appellent *analogue*, c'est-à-dire réalisé à des titres divers mais selon des proportions semblables dans les divers sujets où il se trouve[1]. Il diffère, en tant même qu'objet de concept, essentiellement des universels, non seulement parce qu'il a une plus vaste amplitude, mais aussi et d'abord, et c'est ce qui importe avant tout, parce qu'il n'est pas comme eux purement et simplement un et le même dans l'esprit (disons monovalent), il est polyvalent, il enveloppe une multiplicité actuelle ; l'oiseau dont nous parlions tout à l'heure est en même temps un essaim.

9. Essayons de comprendre le mystère propre de ces objets transcendantaux. Quand regardant un homme je pense : « c'est un être », ou « il existe », je saisis un certain être déterminé, fini, périssable, charnel et spirituel, livré au temps, et, dirait M. Heidegger, à l'angoisse, et une certaine existence pareillement qualifiée : mais l'objet *analogue* « être », « existence », ainsi pensé par moi déborde cet analogué[2] en telle sorte qu'il se trouvera aussi, — intrin-

1. Voir plus loin l'Annexe II.

2. Pour la clarté de l'expression nous réservons dans toute cette discussion le mot *analogue* à ce que les scolastiques appelaient *analogum analogans*, et nous désignons simplement par le mot analogué ce qu'ils appelaient *analogum analogatum*.

sèquement et en propre, — en des analogués *qui diffèrent de l'homme par leur être même et leur manière même d'exister :* tout ce qui différencie un caillou d'un homme est de l'être, comme tout ce qui différencie un homme d'un caillou ; s'il y a des électrons, un électron est un être fini, corporel et impérissable, livré au temps mais non à l'angoisse ; s'il y a des anges, un ange est un être fini, incorporel et supérieur au temps ; tout ce qui divise ces êtres les uns des autres est ce même être que je retrouve en chacun d'eux, — varié. Il suffit que je porte sur lui mon attention, je vois qu'il est à la fois un et multiple : il *serait* purement et simplement un si ses différenciations n'étaient pas encore lui-même, autrement dit si l'analogue présenté à l'esprit faisait complètement abstraction des analogués ; si je pouvais penser l'être sans que soient rendues présentes à mon esprit du même coup (que mon attention s'y porte de fait ou non cela est tout accidentel) des manières essentiellement différentes les unes des autres dont cet objet de concept peut se réaliser hors de l'esprit. Il *serait* purement et simplement multiple s'il ne transcendait pas ses différenciations, autrement dit si l'analogue présenté à l'esprit ne faisait aucunement abstraction des analogués : auquel cas le mot « être » serait purement équivoque et ma pensée se pulvériserait ; je ne pourrais plus penser : Pierre est homme et cette couleur est verte, mais seulement ah, ah.

Le concept d'être (et il en est de même de tous les concepts transcendantaux, essentiellement suruniversels ou analogues, de cette analogie que les sco-

lastiques appellent « analogie de proportionnalité propre », et qui nous intéresse seule ici), le concept d'être est donc *implicitement et actuellement multiple*, — en tant qu'il ne fait qu'incomplètement abstraction de ses analogués, et qu'à la différence des concepts universels il enveloppe une diversité qui peut être essentielle, et comporter des hiatus infinis, des distinctions abyssales, dans la manière dont il se réalise dans les choses ; et il est *un sous un certain rapport*, en tant qu'il fait incomplètement abstraction de ses analogués, et qu'il se dégage d'eux sans parvenir à être concevable à part d'eux, comme attiré sans y atteindre vers une unité pure et simple que seule pourrait présenter à l'esprit, s'il pouvait la voir en elle-même — et sans concept, — une réalité qui serait à la fois elle-même et toutes choses. (Disons que le concept d'être demande[1] à se faire substituer par Dieu clairement vu, à disparaître devant la vision béatifique.) On dit qu'il est un d'une unité de proportionnalité, l'être homme étant à son existence d'homme comme l'être caillou à son existence de

1. Il va de soi que nous ne parlons là que d'un vœu inefficace. Jean de Saint-Thomas explique (*Curs. theol.*, I. P., q. 12, disp. 12, a. 2) que l'objet adéquat de l'intelligence créée enveloppe dans son amplitude Dieu lui-même vu par son essence, *Deus clare visus continetur intra latitudinem objecti adaequati intellectus creati*. Mais Dieu clairement vu, — objet tout surnaturel, à l'égard duquel l'intelligence créée n'est qu'en puissance obédientielle, — est au-dessus de tout ce que l'intelligence créée peut atteindre par ses seules forces naturelles et par le concept d'être, il est vu sans concept. L'amplitude de l'« objet adéquat » de l'intelligence créée, c'est-à-dire de l'être lui-même, dépasse donc les ressources que l'usage du concept d'être, instrument de notre connaissance naturelle, offre à l'intelligence, celui-ci sera « évacué » dans la vision.

caillou, et comme l'être ange à son existence d'ange. Il signifie donc non pas précisément un objet, mais une pluralité d'objets dont l'un ne peut être posé devant l'esprit sans entraîner avec lui, implicitement, les autres, parce que tous sont liés en une certaine communauté par la similitude des relations qu'ils soutiennent avec des termes divers.

« Suruniversel » ou « polyvalent », un objet de concept transcendantal n'est *unum in multis* que comme une variable enveloppant une multiplicité actuelle, et réalisée en plusieurs sans poser par là même entre eux une communauté d'essence. Il n'est pas analogue à la façon d'un objet de concept primitivement univoque qu'une métaphore fait convenir après coup, mais d'une manière extrinsèque et impropre, à d'autres sujets transobjectifs que ceux où il avait d'abord été saisi. Il convient intrinsèquement et en propre (c'est-à-dire non par métaphore) à tous les sujets auxquels il est attribuable, parce qu'il est analogue primitivement et par son essence ; dès le premier instant où il est saisi par l'esprit dans un sujet, il porte en lui la possibilité d'être réalisé selon son signifié propre (*formaliter*, disent les scolastiques) dans des sujets qui par leur essence diffèrent totalement et absolument de celui-là.

10. De tels objets sont trans-sensibles, puisque réalisés dans le sensible où nous les saisissons d'abord, ils s'offrent à l'esprit comme transcendant tout genre et toute catégorie, et pouvant être réalisés dans des sujets d'une tout autre essence que ceux où ils sont appréhendés. Il est extrêmement remarquable que

le premier objet atteint par notre esprit dans les choses, l'être, — qui ne peut pas nous tromper parce qu'étant le premier il ne saurait envelopper de construction effectuée par l'esprit, donc de possibilité de composition fautive, — porte en lui le signe que des êtres d'un autre ordre que l'ordre sensible sont pensables et possibles.

J'entends bien qu'il ne s'agit là que d'une possibilité entièrement indéterminée. Tel sujet incorporel déterminé est-il positivement possible ? Nous ne le savons que si nous savons qu'il existe, concluant ainsi *ab actu ad posse.* Tels sujets incorporels existent-ils ? Ames humaines, purs esprits créés, Être par soi incréé ? C'est en raisonnant à partir des données qui nous sont livrées de fait dans l'existence sensible que nous pouvons le savoir.

Étant le premier objet saisi par l'intelligence, l'être, cela est clair, n'est pas connu dans le miroir de quelque autre objet connu d'abord ; il est atteint dans les choses sensibles par intellection dianoétique : comme une nature générique ou spécifique est connue en elle-même par la propriété qui décèle sa différence essentielle, de même l'analogue *(analogum analogans)* est connu en lui-même par celui de ses analogués *(analoga analogata)* qui d'abord tombe sous les sens : notre pouvoir de perception abstractive dépasse cet analogué lui-même qui lui sert de moyen, pour saisir dans sa transcendance l'analogue dont il n'est qu'une des réalisations possibles. Il y a ainsi une perception intellectuelle de l'être, qui, enveloppée dans tous nos actes d'intelligence, commande en fait dès l'origine toute notre pensée, et qui déga-

gée pour elle-même par l'abstraction du transsensible, constitue notre intuition philosophique primordiale, sans laquelle il ne nous est pas plus possible d'acquérir la science des réalités métaphysiques qu'à un aveugle-né d'acquérir la science des couleurs. Dans cette intuition métaphysique le principe d'identité : l'être n'est pas le non-être, tout être est ce qu'il est, n'est pas connu seulement *in actu exercito* et comme une inéluctable nécessité pour la pensée, sa nécessité ontologique elle-même est vue ; — car ce n'est pas un principe logique, c'est un principe ontologique (métaphysique), la première loi de l'être ; et c'est pour cela que transféré dans l'ordre logique, où il devient principe de non-contradiction : *non est affirmare et negare simul*, il est aussi la première loi de l'esprit. — Et c'est d'intuitions semblables portant sur les aspects premiers de l'être (et provoqués dans l'esprit par quelque exemple sensible), que procèdent les autres axiomes métaphysiques, vérités connues de soi pour tous ou au moins pour les sages. Plusieurs de ceux qui font profession de philosopher s'honorent, il est vrai, de mettre ces axiomes en doute, sans même s'apercevoir qu'ils font ainsi choir leur propre chaise ; ils prouvent seulement que de telles intuitions sont irremplaçables : on les a ou on ne les a pas ; le raisonnement les suppose, il peut y conduire en éclaircissant les sens des termes, il ne les supplée pas.

Les premiers principes sont vus intellectuellement : tout autrement que par une constation empirique ; je ne vois pas une chose sujet où une chose prédicat serait contenue comme dans un coffre ; je vois que

la constitution intelligible de l'un de ces objets de pensée ne peut pas subsister si l'autre n'est pas posé comme l'impliquant ou comme impliqué par lui ; ce n'est pas là simple constatation comme d'un fait connu par les sens ; c'est intellection d'une nécessité. Aussi bien les premiers principes s'imposent-ils absolument, en vertu de la notion d'être elle-même ; leur autorité est si indépendante, et si enracinée dans le pur intelligible, ils proviennent si peu d'une simple généralisation inductive, ou de formes a priori destinées à subsumer le sensible, que les apparences sensibles sont en quelque sorte déconcertées par eux, et ne se prêtent que de mauvaise grâce à illustrer la façon dont ils règlent les choses ; j'affirme le principe d'identité et je regarde mon visage dans un miroir : déjà il a vieilli, il n'est plus le même.

Enfin les premiers principes sont analogues comme l'être lui-même. — Tout être contingent a une cause, mais l'objet de pensée « cause » est polyvalent comme l'objet de pensée « être » ; comme il y a des manières essentiellement et absolument différentes d'être, il y a des manières essentiellement et absolument différentes de causer ; entendre le mot cause des seules causes mécaniques par exemple, soit pour soumettre toutes choses au déterminisme universel, soit pour récuser au contraire la valeur du principe de causalité, est méconnaître cette analogie, et s'ôter la possibilité de penser métaphysiquement. En vertu du caractère essentiellement et d'emblée analogue de l'objet suruniversel sur lequel il porte, l'axiome d'identité est en même temps l'axiome des irréductibles diversités de l'être ; si chaque être est ce

qu'il est, il n'est pas ce que sont les autres. C'est ce que ne voient pas les philosophes qui, à la suite de Parménide, demandent à ce principe de tout ramener à l'un absolu. Loin de ramener toutes choses à l'identique, il est dans notre esprit, parce qu'il maintient l'identité de chacune, le gardien et le protecteur de l'universelle multiplicité. Et s'il oblige l'intelligence à affirmer l'Un transcendant, c'est que cette multiplicité l'exige elle-même pour sauver son existence.

11. En un sens il n'y a rien de plus pauvre que l'être en tant qu'être ; pour l'apercevoir il faut laisser tomber tout le manteau du sensible et du particulier. En un autre sens c'est la notion la plus consistante et la plus ferme ; dans tout ce que nous pouvons savoir il n'est rien qui ne relève d'elle. Cette fermeté échappe à ceux qui prennent l'être pour un univoque, et qui en font un genre, le plus vaste et le plus nu[1]. Il serait alors, comme Hegel l'avait vu, à la limite du rien, et même indiscernable du rien. Parce qu'il est analogue il est au contraire un objet de pensée consistant et différencié sur lequel une science peut prendre, sans pour cela s'hypertrophier en un panlogisme destructeur des essences.

Il reste que l'être en tant qu'être est une manne peu savoureuse aux esprits qu'obsèdent les oignons

1. L'être en tant qu'être, objet de métaphysicien qui le saisit en vertu d'une *abstractio formalis*, avec la consistance intelligible essentiellement variée de sa compréhension analogique, doit aussi bien être distingué de l'être saisi par une simple *abstractio totalis* comme le plus universel de nos cadres logiques.

de l'expérience. Déjà Descartes jugeait suffisant d'avoir une fois dans sa vie considéré les vérités premières sur lesquelles la Physique est fondée, et de consacrer peu d'heures par an à la Métaphysique, ainsi réduite, déjà, à une justification de la science. Après Hume et Kant, beaucoup de philosophes refuseront à l'existence toute intelligibilité propre, pour n'y voir qu'un concept vide, ou une pure position sensible, ou un sentiment pragmatique. Il est difficile de rencontrer une erreur plus radicale, et qui offense davantage l'intelligence. Non seulement la notion d'existence (et celle d'être, puisque l'être est ce qui existe ou peut exister) a un contenu intelligible absolument primordial : si l'existence comme exercée n'offre pas à l'esprit un autre contenu à appréhender que l'existence comme signifiée ou représentée (en sorte que la notion d'un Tout-Parfait ayant nécessairement l'existence au nombre de ses perfections, je ne peux pas conclure que ce Tout-Parfait doit effectivement exister), en revanche l'existence comme représentée est tout autre chose pour l'esprit que la non-existence, il y a beaucoup plus dans cent thalers existants que dans cent thalers possibles. Mais encore l'existence est la perfection par excellence, et comme le sceau de toute autre perfection, s'il est vrai qu'un demi-thalers existant vaut mieux que cent thalers simplement possibles, et un chien vivant qu'un lion mort ; sans doute elle ne dit de soi que *positio extra nihil,* mais c'est la position extra nihil *de ceci ou de cela,* et poser hors du néant un regard ou une rose, un homme ou un ange, est chose essentiellement diverse, puisque c'est l'actua-

tion même de toute la perfection de chacun de ces sujets essentiellement divers. Variée elle-même et admettant tous les degrés d'intensité ontologique, à la mesure des essences qui la reçoivent, l'existence, si quelque part elle se trouve à l'état pur, sans essence distincte d'elle qui la reçoive, autrement dit s'il existe un être dont l'essence soit d'exister, doit s'identifier là avec un abîme absolument infini de réalité et de perfection.

12. L'être dégagé en tant que tel par l'*abstractio formalis*, l'être avec ses propriétés transcendantales et les clivages qu'il présente par toute l'étendue des choses [1], constitue l'objet propre de la métaphysique. Ce ne sont pas là des genres suprêmes, comme les catégories, où l'esprit n'atteint que les premiers linéaments d'objets de connaissance (les natures des choses) qui ne sont complets qu'au degré spécifique, et s'en tient par suite à une connaissance tout à fait incomplète en tant que connaissance du réel. L'objet de la métaphysique n'est nullement le monde de l'universel connu de la manière la plus générale et donc la moins déterminée, en d'autres termes les cadres génériques des choses de la nature ; c'est un tout autre monde, le monde du suruniversel, le monde des objets transcendantaux qui dégagés en tant que tels ne demandent pas comme les genres à se compléter par des différenciations progressives survenant

1. « Illa scientia est maxime intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. » Saint Thomas d'Aquin, *in Metaph.*, procemium.

comme du dehors, mais offrent un champ d'intelligibilité ayant en lui-même ses ultimes déterminations, et peuvent se réaliser hors de l'esprit dans des sujets individuels ne tombant pas sous les sens, et soustraits à tout l'ordre des genres et des différenciations du monde de l'expérience. C'est pourquoi la métaphysique est un savoir parfait, une vraie science.

Aristote, non sans raison, étudiait en logique les catégories, en tant que la connaissance de celle-ci fournit les premiers instruments du savoir, *introduit* à la science des choses. Si la métaphysique étudie la substance, la qualité, la relation, etc., si la philosophie de la nature étudie la substance corporelle, la quantité, l'action et la passion, etc., c'est à un autre point de vue, en tant que ce sont là des déterminations soit de l'être comme être, soit de l'être mobile et sensible (en ce dernier cas, nous l'avons vu, le savoir n'est complet dans son ordre que si à la connaissance philosophique s'ajoute celle des sciences expérimentales). L'âme humaine, en tant qu'elle est un esprit, et qu'elle est capable d'activités tout immatérielles en elles-mêmes, comme d'une subsistance tout immatérielle, est un objet métaphysique ; l'anthropologie est ainsi à la frontière de la philosophie de la nature et de la métaphysique[1], par elle la philosophie de la nature se couronne de métaphysique. Le champ de la sagesse métaphysique elle-même comporte la connaissance réflexive du rapport de la pensée à

1. Nous voulons dire, non pas qu'elle chevauche sur la philosophie de la nature et sur la métaphysique, mais qu'elle est la plus haute partie de la philosophie de la nature, par où celle-ci communique avec la métaphysique.

l'être (critique), la connaissance de l'être en tant qu'être (ontologie au sens strict), la connaissance de purs esprits et la connaissance de Dieu selon que l'une et l'autre connaissance sont accessibles à la seule raison (pneumatologie et théologie naturelle).

Comme les mathématiques, la métaphysique émerge au-dessus du temps ; en faisant jaillir des choses un autre univers d'intelligibilité que celui des sciences expérimentales (et de la philosophie de la nature), elle saisit un monde de vérités éternelles, valant non pour tel moment de réalisation contingente, mais pour toute existence possible. A la différence de la philosophie de la nature, elle n'a pas besoin, pour établir ces vérités supérieures au temps, de se terminer aux vérifications du sens. Mais, à la différence des mathématiques, elle vise toujours, en établissant ces vérités, des sujets existants ou pouvant exister. Bref elle ne fait pas abstraction de l'ordre à l'existence. Le préter-réel mathématique n'implique pas la matière dans sa notion ou définition, mais enfermé dans un genre il ne peut (quand il peut exister) exister que dans la matière. Le trans-sensible métaphysique, étant transcendantal et polyvalent (analogue), n'est pas seulement libre de la matière dans sa notion ou définition, mais peut aussi exister sans elle. C'est pourquoi l'ordre à l'existence est inviscéré dans les objets de la métaphysique. Admettre pour objet des êtres de raison serait indigne de la science de l'être en tant qu'être. Si au surplus, comme nous le remarquions plus haut[1], la métaphysique descend

1. Voy. chap. II, p. 112.

jusqu'à l'existence en acte des choses dans le temps, et monte jusqu'à l'existence en acte des choses hors du temps, ce n'est pas seulement que l'existence en acte est le signe par excellence de la possibilité intrinsèque d'exister, c'est aussi et surtout que l'existence elle-même est, comme nous l'avons dit, le sceau de toute perfection, et ne peut pas rester en dehors du champ de la plus haute connaissance de l'être.

Le transintelligible métaphysique et l'intellection ananoétique.

13. Si un intelligible *analogue* est objet d'intellection dianoétique, il n'en est pas de même de ceux de ses analogués qui ne tombent pas d'abord sous nos prises, et qui sont connus par l'intermédiaire de l'analogué primordialement appréhendé. Ils sont connus dans celui-là comme dans un miroir, en vertu de la similitude qu'il a avec eux : connaissance spéculaire ou *par analogie*, disons intellection ana-noétique ; à parler strictement les sujets transobjectifs où ils se réalisent ne sont pas *soumis* à nos prises intelligibles, ne se *livrent* pas à nous comme objets ; ce n'est pas leur essence ou leur premier constitutif intelligible qui s'objective pour nous par le moyen de nos formes présentatives et de nos concepts ; ils sont connus cependant, désignés intrinsèquement et proprement, constitués comme objets d'intellection, mais comme à distance et non « en eux-mêmes » ; le rayon d'intelligence qui les atteint a été réfracté ou réfléchi, et ils restent toujours au-dessus de la connaissance que nous avons d'eux, supérieurs aux

prises qui montent jusqu'à eux, séparés de notre esprit dans l'acte même qui l'unit à eux. Paradoxe dû à ce fait qu'ils sont atteints dans un objet qu'un autre sujet a rendu présent à notre intelligence, et qui étant lui-même un des analogués, une des valences d'un analogue, nous fait passer par celui-ci [1] à ces autres analogués que nous n'atteignons pas en eux-mêmes. Ainsi les perfections divines sont atteintes par nous dans les perfections de l'être créé, qui par l'analogie de l'être nous fait passer à l'Être incréé, qu'aucun esprit créé ne peut naturellement atteindre en lui-même.

Cet univers sur lequel débouche la métaphysique [2],

1. *Par celui-ci.* — C'est moyennant l'abstraction de *l'analogue* transcendantal que l'analogué transintelligible est connu dans l'analogué proportionné à notre intelligence. Voit là-dessus les très justes remarques de M. T. L. Penido, *Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique,* Paris, Vrin, 1931, p. 189.

2. Le *sujet* de la métaphysique est l'analogue être considéré dans les analogués inférieurs où nous l'appréhendons de fait, l'être créé et matériel commun aux dix prédicaments (c'est là que l'être nous apparaît avec les notes d'unité et de multiplicité, de puissance et d'acte, etc., et c'est par de tels analogués que nous l'atteignons de façon dianoétique) ; c'est ce que dans la présente étude nous appelons l'intelligible trans-sensible. Mais la même science qui a telle sorte de choses pour *sujet* porte aussi sur les *causes* de cette sorte de choses. C'est pourquoi la métaphysique débouche sur ce qu'on appelle ici le trans-intelligible (pour nous), c'est-à-dire sur les analogués supérieurs de l'être. « Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune... Ista scientia... considerat ut subjectum... ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum un scientia, cujus causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicujus generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicujus generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, diciter tamen tota de his

et dont la connaissance exige qu'elle recoure à tout un art ee déchiffrer l'invisible dans le visible, nous l'appelons *transintelligible :* non certes qu'il soit *inintelligible* en lui-même (c'est au contraire le domaine de l'intelligibilité absolue), ni qu'il soit *inintelligible* pour nous ; mais parce que disproportionné à notre intelligence d'hommes, il ne nous est pas intelligible par voie soit expérimentale, soit dianoétique, autrement dit comme connaturel à notre pouvoir de connaître ; il ne nous est intelligible que par analogie. Nos yeux d'oiseaux de nuit ne peuvent rien discerner dans cette lumière trop pure que par l'interposition des choses obscures d'ici-bas. Pénétrer dans ce transintelligible est le désir le plus profond de notre intelligence, dès l'origine elle sait d'instinct qu'elle ne trouvera que là son repos. Et selon le mot d'Aristote c'est pour elle une joie plus précieuse d'entrevoir obscurément et de la façon la plus pauvre quelque chose de ce monde-là, que de posséder clairement et de la façon la plus parfaite ce qui est à notre mesure [1]. Elle se traîne vers les choses divines. Ce qu'on ne pourra jamais pardonner à Descartes, c'est d'avoir préféré à cet effort et à ce dépouillement une instal-

quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent ». SAINT THOMAS, *in Metaph.*, prooemium.

1. *De part. animal.*, I, 5. — « De rebus nobilissimis, dit à son tour saint Thomas d'Aquin, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. » (*Sum. contra Gent.*, I, 5.)

lation confortable et riche dans le monde des idées claires ; il préférait ainsi les aises de l'entendement à la dignité de l'objet (et à la perfection spirituelle de ce même entendement).

Ce que nous avons appelé l'intellection dianoétique nous apparaît ici comme pris entre une intellection imparfaite à raison de l'imperfection ontologique elle-même et de la sous-intelligibilité des réalités auxquelles elle s'applique (intellection périnoétique), et une intellection imparfaite à raison de la trop grande perfection ontologique et de la surintelligibilité des réalités qu'elle connaît (intellection ananoétique). De part et d'autre du registre dianoétique ces deux imperfections se correspondent en quelque façon, mais leur condition propre, leur style est tout différent. L'intellection périnoétique s'arrête à la surface, à des suppléances de l'essence, toutefois les moyens qu'elle emploie sont des moyens riches, qui donnent à l'entendement le maximum de contentement de soi-même (non sans quelque amertume finale) et qui, grâce à leur perfection technique sans cesse croissante, le font avancer sans fin dans une connaissance de plus en plus détaillée du comportement de ces essences qu'il ne saisir pas en elles-mêmes, mais qu'il atteint d'une manière « aveugle » et qui demeure pour lui un objet connaturel. L'intellection ananoétique emploie des moyens pauvres, qui ne donnent à l'entendement que peu de contentement de lui-même (c'est de l'objet que lui vient la joie) et qui le rendent, à mesure qu'il connaît mieux, plus conscient de sa disproportion à l'égard de ce qu'il connaît ; néanmoins grâce à l'ana-

logie de l'être et des transcendantaux qui lui sert d'instrument, cette intellection, de façon si imparfaite et si précaire que ce soit, se porte encore jusqu'à l'essence de son objet, atteinte énigmatiquement dans d'autres natures qui la reflètent et sans que rien de ce qui lui appartient soit connu en soi-même. Il est au surplus bien remarquable que ce que les modernes appellent à un titre privilégié la science ne parvient (par voie dianoétique en mathématique, par voie périnoétique dans le savoir physico-mathématique) à se constituer à son plus haut degré de rationalité qu'en faisant, ainsi qu'on l'a vu plus haut, proliférer les constructions idéales et l'être de raison, tandis que la philosophie est tout occupée de l'être réel, et n'est contrainte de recourir aux artifices de l'idéalité (avant tout sous la forme des distinctions de raison fondées *in re*) que dans la partie ananoétique de la métaphysique (aire du trans-intelligible).

14. On peut distinguer trois degrés dans l'intellection ananoétique des choses supérieures à l'homme. Les deux premiers seuls relèvent de la métaphysique, le troisième est surnaturel.

Que des esprits purs puissent exister, il est impossible de dire que cela implique contradiction ; car les notions d'esprit, de connaissance, d'amour, loin d'impliquer l'existence dans la matière, impliquent de soi l'immatérialité. Qu'en fait il existe des esprits purs, nous en avons (abstraction faite des certitudes fournies par la révélation) des indices d'ordre naturel bien fondés : nous sommes des esprits, et substan-

tiellement unis à la matière, expérimentant en nous la vie de l'esprit, et expérimentant qu'elle est en nous à un degré de spiritualité inférieur et misérable : quoi de plus raisonnable que de penser qu'une telle vie, qui ne peut pas surgir des énergies du monde visible, connaît dans un monde invisible les degrés supérieurs, plus conformes à la consistance et à la vigueur connotées par l'idée d'esprit ? Si le cours des événements terrestres est soumis à un gouvernement providentiel qui peut à chaque instant le modifier (je dis dans l'ordre naturel lui-même, abstraction faite des cas de miracle), en telle sorte qu'à la prière d'une créature libre les constellations de causes qui préparaient la mort de tel malade soient peu à peu disloquées, ne convient-il pas de penser que le monde des causalités sensibles n'est pas clos en lui-même, mais ouvert à l'action d'assistants invisibles auxquels sont perceptibles, à mesure que le temps s'écoule, les libres décrets de l'immobile éternité ? Ces convenances d'ordre philosophique donnent, au regard de la seule raison naturelle, une haute probabilité théorique à l'existence des « formes séparées ». D'autre part certains faits sensibles, qu'il est loisible de rechercher, malgré leur rareté relative, dans les biographies des saints, dans les traités de démonologie, dans les annales du spiritisme, de la clairvoyance, etc., apparaissent dans le monde empirique comme le vestige, aussi irrécusable que déconcertant, de cette existence.

Quand même au surplus on tiendrait celle-ci pour simplement possible, la métaphysique ne serait pas dispensée de considérer les lois qui y sont décelables.

Qui n'a pas médité sur les anges ne sera jamais parfait métaphysicien. Le Traité des Anges est un traité théologique, où saint Thomas s'appuie sur les lumières révélées. Mais il contient virtuellement un traité de pure métaphysique concernant la structure ontologique des subsistants immatériels, et la vie naturelle de l'esprit dégagé des diminutions de notre monde empirique.

La connaissance que nous pouvons ainsi acquérir des purs esprits créés ressortit au premier degré de l'intellection ananoétique ou de l'analogie. Le sujet transobjectif domine la connaissance que nous avons de lui, et ne devient objet pour nous que dans l'objectivation d'autres sujets soumis à nos prises et transcendantalement considérés [1] ; mais cependant l'analogué supérieur ainsi atteint ne déborde pas le concept analogue qui l'appréhende, l'ampleur transcendantale du concept d'esprit suffit à envelopper l'esprit pur créé ; non seulement des notions telles que substance, essence, existence, connaissance, appétition, etc., se réalisent dans l'ange formellement ou selon leur signifié propre (bien qu'éminemment ou d'une façon qui transcende leur mode de signification), mais la réalité qu'elles signifient, étant finie, est contenue [2], décrite ou circonscrite par elles

1. En termes scolastiques sa quiddité nous échappe, *de forma separata non scitur quid est*. Voyez pp. 454-456, 480[1] et Annexe III.

2. Elle n'est pas contenue par ces notions comme une chose qu'elles feraient connaître *en elle-même*, ni, a fortiori, comme une chose qui pourrait être « comprise » par nous, au sens où « comprendre » implique exhaustion, ou pleine adéquation (cf. *Sum theol.*, I, 12, 7) entre la connaissance et le connu. Elle est contenue par ces notions comme une chose qu'elles font con-

dans l'ange comme dans l'homme ; (aussi bien savons-nous par exemple que l'essence et l'existence, la substance et les puissances, l'intelligence et la volonté sont réellement distinctes en lui). Nous dirons que l'analogie dont nous usons ici est une analogie enveloppante ou *circonscriptive*[1].

15. Il n'en va pas de même dans le cas de la connaissance de Dieu.

Comment procède le mouvement rationnel, — élan instinctif dans la connaissance de sens commun, démonstration explicite dans le cas de la connaissance métaphysique, — par lequel l'existence de Dieu s'impose avec une entière certitude à notre intelligence ? Pour savoir *que Dieu est*, déjà et dans cette connaissance même notre esprit se soumet à la transcendance absolue d'une réalité que l'intellection ananoétique n'atteint qu'en se sachant débordée par elle de toutes parts.

naître *analogiquement*, — et (a fortiori) sans que nous puissions la « comprendre » au sens exhaustif de ce mot, — mais qui ne déborde pas le concept analogique que nous nous en faisons. En ce sens absolument fort il n'est d'ailleurs rien que nous puissions véritablement « comprendre » ici-bas ; nous comprenons que 2 et 2 font 4, mais nous n'épuisons pas l'intelligibilité de cette propriété des nombres. Ajoutons qu'il en est ainsi à cause de la faiblesse de notre intelligence discursive, — même à l'égard des choses les moins élevées en intelligibilité ; au contraire l'incompréhensibilité de Dieu vient de l'élévation infinie de l'objet par rapport à toute intelligence créée, même placée dans les conditions de la vision béatifique. (Cf. *Sum. theol.*, ibid.)

1. Ces précisions sur notre connaissance analogique des esprits purs créés sont conformes, croyons-nous, bien que présentées dans un vocabulaire différent, à la doctrine exposée par CAJETAN, *in de Ente et Essentia*, cap. VI, q. 15 *(Num intelligentiae sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita)*.

Essayons de retracer, selon un des trajets typiques qu'il peut suivre, ce mouvement de la raison. Le philosophe pense, il saisit réflexivement son acte de pensée, c'est là une réalité d'une certaine qualité ou valeur ontologique, et dont l'existence *hic et nunc* lui est indubitable. Même s'il n'avait pas lu Pascal, il saurait que des millions de systèmes solaires sont *moins* que la moindre pensée qui connaît un brin d'herbe et qui se connaît : je dis moins sans poser pour cela une commune mesure entre les deux termes comparés, au contraire il s'agit là de deux ordres incommensurables, mais des ordres sans commune mesure (univoque) peuvent être comparés entre eux selon leur participation (analogique) à l'être.

Ce philosophe sait aussi que sa pensée, mystère de vitalité à l'égard du monde des corps, est en même temps à elle-même un mystère de débilité. Non seulement elle est sujette à l'erreur, soumise au temps, à l'oubli, au sommeil, aux distractions et aux langueurs, mais dans sa structure même elle souffre des conditions de servitude presque indignes de la pensée ; elle n'est pas transparente à soi-même, elle bute contre des objets qui lui restent opaques, elle doit diviser, composer, construire, élaborer logiquement un donné qui n'est pas logique mais réel (l'œil, lui, n'a pas besoin de logique, il n'a qu'à s'ouvrir).

Enfin par la conscience qu'il prend d'une telle servitude, ce philosophe sait que la pensée prise en elle-même et dans sa pure ligne formelle a des exigences d'ordre transcendant, dont il peut déterminer le terme ultime. Il a retenu la vraie leçon de l'idéalisme moderne, compris que celui-ci, né du scandale

que la pensée de l'homme ne soit pas pensée pure, est un merveilleux témoin des privilèges de la pensée pure [1]. La pensée absolument pure est à elle-même son objet, elle est spontanéité absolue, elle se suffit absolument ; exister pour elle n'est que penser, et penser, non une chose, mais l'acte même de penser ; s'il y a des choses pour elle, elle n'en reçoit rien, elle les fait.

Il est donc clair à ce philosophe qu'il n'est pas lui-même la pensée. Il n'est pas la pensée, il a la pensée. Mais s'il l'a sans l'être, il la tient d'autre chose que lui : une cause ? Le principe de causalité ne surgit pas du morcellement du sensible, mais des nécessités intuitivement saisies dans l'être ; dès l'instant qu'il y a des choses diverses, chacune ne se suffit pas à elle-même pour exister, autrement elle serait le tout, il faut donc (quand même nous n'aurions jamais vu de bille en choquer une autre, ou

1. C'est une chose fort remarquable que la démarche de l'idéalisme moderne soit ainsi exactement inverse et symétrique de celle de l'anthropomorphisme : un « théomorphisme » de la pensée. Il arrive que des philosophes, reconnaissant l'existence de Dieu, lui attribuent selon un mode de penser imaginatif les perfections de la créature portées à un maximum dans leur ligne de *perfections créées* : ils anthropomorphisent Dieu, parce qu'ils ne se sont pas élevés au degré d'abstraction requis par l'analogie véritable. En revanche les idéalistes s'élèvent (toutefois sans savoir ce qu'ils font) à ce degré d'abstraction, c'est bien la *perfection analogue* (analogiquement commune à l'incréé et au créé) de la pensée qu'ils portent à l'état pur, mais en travaillant sur « la Pensée » en général (de fait sur la pensée humaine), sans savoir qu'ils parlent en réalité de la pensée du Dieu créateur. Ils aboutissent ainsi à une notion de la pensée qui (abstraction faite de bien des mélanges, inévitables dans ces conditions) ne convient qu'à la pensée divine, alors qu'ils ne reconnaissent pas le vrai Dieu ; ils « théomorphisent » la Pensée en général.

jamais pris conscience de l'effort musculaire, etc.), qu'elle dépende d'une autre sans laquelle elle ne serait pas et en qui se trouve sa propre suffisance[1]. Dans le cas présent on peut dire que le philosophe expérimente la non-suffisance à soi-même de sa pensée ; il n'expérimente nullement l'« insertion » en elle de l'activité créatrice dont elle dépend, mais il ne peut pas penser cette non-suffisance à soi-même de sa pensée sans savoir que sa pensée dépend d'un autre, — non seulement des conditions matérielles qui la limitent par en bas, mais d'un certain inconnu dont elle tient son actualité même et son être de pensée, et qui est lui-même, par conséquent, pensée ou supra-pensée. Il cause en moi avec moi mon acte de pensée, pour autant que celui-ci a d'être. — Pensée dont ma pensée (et resterait-elle *ma* pensée ?) ne serait qu'un moment ? Elle aurait part alors à la faiblesse de ma pensée, et à la multiplicité, et d'elle aussi il faudrait dire qu'elle n'a pas en soi sa suffisance, qu'elle est causée. — Effet elle-même d'une autre pensée ? Je ne sais si cette supposition a un

1. La « cause » dont le concept (ontologique) s'impose ainsi à nous dérive si peu d'une schématisation anthropomorphique de l'expérience que dans les « causes » de l'expérience vulgaire nous ne retrouvons sa notion que difficilement, et à condition de la *diminuer* beaucoup. Quant aux « causes » de l'expérience scientifique (et de la philosophie issue du mécanicisme), elles se réduisent au conditionnement spatio-temporel d'un phénomène, ou au réseau de déterminations auquel un phénomène est lié, et c'est là un analogué si profondément refondu du concept de cause que ce mot en devient presque équivoque. (Voyez plus haut, pp. 293-294). Ce n'est évidemment pas de la cause ainsi entendue qu'il est question ici, mais bien de la cause au plein sens ontologique du mot.

sens, en tout cas une série infinie n'est certes pas impossible de soi, mais *ici* une régression à l'infini n'est pas possible, parce que c'est une raison d'être que nous cherchons, et dire « série infinie » c'est dire précisément « pas de raison d'être » (chaque terme renvoie à un autre sans fin, en postulant cette raison d'être)[1]. Il faut donc qu'il y ait une pensée qui soit la pensée, et qui soit la cause première de ma pensée, et dont toute relation comme d'une étoffe ou d'une causalité matérielle quelconque à l'égard de ma pensée doit être absolument écartée, — cause compénétrant de sa pure efficience l'être tout entier de ma pensée, et absolument séparée dans son essence de cette même pensée (qui ainsi

1. Quelle que soit la *voie* employée, la considération des causes intermédiaires joue chez saint Thomas d'une tout autre façon que chez Aristote. Dans le système d'Aristote la série des causes subordonnées intervient dans le raisonnement pour conduire au premier Moteur par une hiérarchie de degrés cosmiques, dont la structure intéresse le tableau métaphysique du réel, dans les voies de saint Thomas cette série n'intervient à vrai dire que comme un moyen auxiliaire dont on use pour faire voir qu'en tout cas elle ne saurait comporter procès à l'infini, mais ensuite la structure de cette série causale n'intéresse pas la métaphysique, car de fait l'Acte pur auquel ces voies conduisent sera explicitement connu comme *créateur*, et la création des choses n'admet aucun intermédiaire (*Sum. theol.*, I, 45, 5). Dès lors, si l'image physique de l'univers était pour saint Thomas la même que pour Aristote, en revanche sa métaphysique est du premier coup libre de cette image. A l'égard de la causalité créatrice la hiérarchie des sphères intermédiaires ne joue aucun rôle, toutes choses sont également à nu devant cette causalité. (Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, ch. IV). Quant à la *conservation* des choses, où les causalités créées ont leur rôle, notre image de l'univers physique s'accommode aussi bien et même mieux que celle d'Aristote à la doctrine métaphysique que saint Thomas en donne (*Sum. theol.*, I, 104, 2).

reste bien *ma* pensée). C'est la Pensée même absolument incausée qui cause en moi avec moi mon acte de pensée. J'ai entrevu déjà les conditions propres d'une telle pensée, qui a soi-même pour existence et pour objet, je sais maintenant que ces privilèges sont ceux d'un existant réel. Se suffisant absolument pour exister, il est acte pur, et donc infiniment parfait : sachant qu'il existe, je déduis son infinie perfection de son aséité. C'est par un sophisme palpable que Kant prétend qu'une telle déduction s'appuie implicitement sur l'argument ontologique de Descartes et de saint Anselme, et se trouve ruinée avec lui : car ce n'est nullement dans l'identification entre l'existence *a se* et la toute-perfection que consiste l'argument ontologique, c'est dans la prétention de déduire de la simple idée du tout-parfait l'existence réelle de celui-ci. Si je sais d'abord et par une autre voie (à partir d'un fait tel que l'existence de ma pensée) que l'être *a se* existe, je suis évidemment fondé à conclure, sans le moindre recours à l'argument ontologique, que la notion d'aséité enveloppant celle de toute-perfection (et réciproquement), cet être *a se* qui existe est effectivement tout-parfait.

16. Eh bien, qu'a-t-on fait dans un tel raisonnement ? On a été nécessairement conduit à porter à l'état pur l'objet de concept analogue et polyvalent : pensée. Et l'analogué supérieur ainsi atteint comme Pensée absolue déborde à l'infini l'idée de la pensée, puisqu'il n'est pas seulement pensée, mais être par soi, et toute perfection ressortissant à l'ordre trans-

cendantal ; et puisqu'il est tout cela en simplicité et unité absolue. Il est ce que signifie le concept analogue de pensée, et il est cela en infiniment plus.

Les voies de saint Thomas n'aboutissent pas à un premier d'une série univoque, à une cause première qui serait une chose comme les autres choses, une cause comme les autres causes, un être comme les autres êtres : plus grand, plus élevé, plus parfait mais circonscrit comme eux par le concept d'être. C'est pourquoi la critique que M. Édouard Le Roy formule à leur égard est une véritable *ignoratio elenchi*. Elles conduisent à un premier sans commune mesure avec le second et avec toute la série subséquente, à un premier séparé, isolé dans une transcendance infinie ; l'abîme infini de différence de nature qui le sépare de tout, l'intellection ana-noétique le franchit ; mais les concepts analogues dont elle use avouent du même coup leur impuissance à enclore ou délimiter la réalité qu'ils désignent alors. *Ut omne genu flectatur*. Eux-mêmes ils ne nous font connaître Dieu qu'en s'agenouillant devant lui.

Qu'il nous soit permis de remarquer quelle délicatesse, quelle crainte filiale transparaît dans ce mot même de *voies* employé par saint Thomas. Ces voies sont des preuves, des démonstrations[1]. Mais quand nous avons affaire aux choses proportionnées ou connaturelles à notre intelligence, la démonstration, tout en se soumettant à l'objet, soumet aussi d'une certaine manière l'objet à nos prises, à nos moyens de vérification qui le mesurent, le délimitent, le

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 2, 2 ; *de Pot.*, 7, 3 ; *Sum. contra Gent.*, I, 12 ; III, 39.

définissent. Elle s'empare de l'objet, le touche, le manie, le juge. Cela est d'autant plus sensible qu'elle a lieu par des procédés plus matériels. Et peut-être les scolastiques, qui ont reçu en héritage la haute notion d'une Science chaste, dont la rigueur même et la stricte intellectualité procédaient d'un respect religieux et d'une exigence de pureté en face de l'être, (et leur mission est de maintenir cette notion comme un bien sacré), peut-être oublient-ils quelquefois à quel point les mots de science, de démonstration, de preuve, se sont chargés de matérialité dans l'usage des modernes, depuis que la pensée s'est tournée avant tout vers la domination de la nature sensible, et que « vérifier » n'évoque plus pour elle que des méthodes de mensurations et des appareils de laboratoire. En se refusant comme ils le doivent à un vocabulaire dégradé, ils risquent alors de ne pas expliquer suffisamment leur propre lexique. Mais en tout cas ils savent que démontrer l'existence de Dieu n'est pas le soumettre à nos prises, ni le définir, ni s'emparer de lui, ni manier autre chose que des idées infirmes à l'égard d'un tel objet, ni juger autre chose que notre propre et radicale dépendance. Le procédé par lequel la raison démontre que Dieu est, place la raison elle-même dans une attitude d'adoration naturelle et d'admiration intelligente.

Tout a changé depuis les idées claires cartésiennes, qui faisaient évanouir toute intellection ananoétique et toute connaissance par analogie. Entrer par l'intelligence dans un mystère devenait dès lors une contradiction dans les termes. Si la raison cartésienne, toute suspendue à Dieu, ne veut pas traiter de

Dieu comme d'une chose qu'elle se soumet, elle doit se soumettre à lui en se bouchant les yeux, n'ouvrir les yeux que lorsqu'elle se tourne vers le créé et le fini, c'est en ce sens que Descartes n'a « jamais traité de l'infini que pour s'y soumettre ». De là ce grand mouvement de fuite comme sacrée qui le précipite aux choses d'en-bas. Après lui c'est la même raison — qui ne connaît qu'en jugeant à sa mesure — que Malebranche et Leibniz appliqueront à justifier Dieu : ce qui s'appelait *théologie naturelle* s'appellera désormais *théodicée,* et se donnant à tâche de comprendre les voies divines pour les rendre acceptables, préparera religieusement l'athéisme. Tout ce qu'il fait est bien fait parce que c'est Lui qui le fait, disait la raison chrétienne. C'est Lui qui a tout fait parce que c'est bien fait et que je sais pourquoi, aussi bien est-il tenu de faire le meilleur, dit l'optimisme leibnizien. Scolastique matérialisée et corrompue, qui eût semblé non seulement impie mais absurde à un Thomas d'Aquin.

III

Les Noms divins.

17. Notre connaissance de Dieu ne procède pas seulement par intellection ananoétique ou par analogie. Il faut ajouter que cette analogie est incontenante, *incirconscriptive.*

Dans ce que nous avons appelé le transintelligible, la déité (désignons par ce nom l'essence divine con-

sidérée en elle-même, l'ipséité de Dieu) est infiniment plus élevée au-dessus des anges que l'essence angélique au-dessus des corps. Les concepts et les noms qui désignent des perfections ressortissant à l'ordre transcendantal lui conviennent intrinsèquement et au sens propre, ils ne s'évanouissent pas, ils ne volent pas en éclats, ils gardent leur signification propre quand ils passent à Dieu. Mais tout en se réalisant en Dieu mieux que dans les choses ils n'étreignent ni ne délimitent la réalité divine, ils la laissent incontenue et incirconscrite [1]. Parce que nous recevons des créatures (leurs analogués inférieurs), ces intelligibles analogues, nous ne pouvons pas les penser sans penser, en même temps que leur signifié, les contours distincts qu'ils ont dans les choses où nous les saisissons d'abord, nous ne pouvons penser l'être qu'en le pensant distinct du connaître, le connaître qu'en le pensant distinct de l'aimer ; mais si nous avons compris la nature de l'intellection ananoétique, nous savons très bien qu'il y a là deux choses inséparables pour nous, distinctes en elles-mêmes : le *signifié* du concept, analogue et polyvalent, et *le*

1. « Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis : puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam : non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. » *Sum. theol.*, I, 13, 5.

mode de notre conception, borné à l'analogué inférieur, matériel et créé. Le signifié convient à l'analogué divin, il lui convient même avant de convenir aux créatures et plus proprement qu'à elles, de soi le nom d'être appartient à Dieu avant de convenir aux choses ; le mode de signification ne lui convient nullement[1], non seulement, comme dans le cas des anges, parce que ce mode convient exclusivement à un analogué matériel, tandis que l'analogué supérieur est spirituel, mais d'une façon beaucoup plus générale et beaucoup plus radicale, parce qu'il convient exclusivement à un analogué créé, tandis que l'analogué supérieur est incréé ; la manière dont je reçois l'être est tout à fait déficiente par rapport à Dieu.

Tout cela revient à dire que nous ne concevons rien que sous des délimitations (il en va ainsi pour l'être lui-même, en tant qu'il se distingue de ses déterminations), mais tantôt la limite appartient au signifié lui-même, c'est le cas des notions comme celles de corps, de mouvement, etc., qui ne peuvent

---

1. « In nominibus vero quae Deo attribuimus, duo est considerare : scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi ; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo : habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit. » *Sum. theol.*, I, 13, 3. Cette distinction du *significatum* et du *modus significandi* commande toute la doctrine thomiste des noms divins, elle revient à chaque instant chez saint Thomas. Cf. *in I. Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1, et surtout a. 2 ; *Sum. contra Gent.*, I. 30 ; *de Potentia*, 7, 5 ; *de Ente et Essentia*, cap. VI (et q. 13 du comment. de Cajetan), etc.

se dire de Dieu que métaphoriquement (les perfections de ces choses-là sont en Dieu *virtualiter-eminenter*), tantôt la limite ne ressortit qu'à notre manière de concevoir, c'est le cas des notions qui relèvent de l'ordre transcendantal, et qui se disent en propre de Dieu[1]. L'être, la connaissance, la bonté, sont en Dieu *formaliter-eminenter*, c'est-à-dire selon le signifié de ces concepts (qui demeure et ne périt pas), mais sous un mode non seulement, — comme lorsqu'on les dit de l'ange, — supérieur à celui dont l'être, la connaissance, la bonté sont dans les choses où je les saisis, mais tellement supérieur que ces intelligibles perdent là les délimitations qui les distinguent et sans lesquelles je ne peux pas, moi, les concevoir (mais sans lesquelles ils peuvent exister, puisqu'ils sont analogues, et que ces délimitations sont propres à leurs analogués créés). Toutes les perfections divines s'identifient strictement en Dieu : le mot être, quand je le dis de Dieu, continue de signifier être et ne signifie pas, ne présente pas à mon esprit, bonté, ni connaissance[2], et cependant l'être de Dieu est sa connaissance et sa bonté, sa miséricorde et sa justice.

18. Ainsi la déité est au-dessus de ce que circonscrit l'idée d'être[3] ; l'idée de l'être, si elle se tenait

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 13, 3, ad 1 et ad 3.

2. Cf. *Sum. theol.*, I, 13, 4 : « Hujusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma ».

3. Cf. CAJETAN, in I, 39, 1, n. 7 : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim super ens et super unum...». — Saint Thomas écrivait contre les Platoniciens, *in lib. de*

toute seule comme un archétype platonicien, resterait infiniment inférieure à Dieu. Et cependant Dieu est l'Être même subsistant par soi, *ipsum Esse per se subsistens* ; le nom : *Celui qui est*, est par excellence son nom propre, le concept d'être passe en Dieu avec son intelligibilité propre, et la loi de l'être en tant qu'être, le principe d'identité continue de se vérifier en Dieu, ou plutôt commence par se vérifier en lui[1] : non que Dieu soit

---

Causis, lect. 6 : « Causa prima est supra ens, inquantum est esse infinitum » ; c'est que l'*esse infinitum* transcende lui-même à l'infini ce que serait l'*idée* de l'être si par impossible elle subsistait à la manière platonicienne.

1. Dans le traité de la Trinité, saint Thomas montre ainsi qu'au plus profond du mystère le principe d'identité n'est jamais en défaut. Souvenons-nous que ce principe ne consiste nullement en une simple réitération d'un même terme logique, mais qu'il exprime la cohérence extramentale de l'être à tous ses degrés analogiques ; en Dieu il se rapporte à un *esse* transcendant et infini, à la déité elle-même, dont la plénitude nécessite *a parte rei* nos distinctions de raison, et qui contient *eminentissime et formaliter* tout ce qui est de la perfection absolue et tout ce qui est des relations trinitaires (CAJETAN, in I, 39, 1) ; et parce que l'essence divine est ainsi « virtuellement multiple », une distinction réelle peut intervenir, du fait de l'opposition relative, entre des hypostases qui au point de vue des perfections absolues ne diffèrent de l'essence que d'une distinction de raison. Cf. *Sum. theol.*, I, 28, 3, ad 1 (et JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, sur le même article, disp. [illegible], a. [illegible]) : en Dieu les relations subsistantes sont réellement identiques à l'essence divine dont elles ne diffèrent que d'une distinction de raison, et cependant elles diffèrent réellement entre elles ; c'est que, « selon la remarque du Philosophe au livre III de la Physique, deux choses identiques à une même troisième sont nécessairement identiques entre elles, quand leur identité à cette même troisième est à la fois d'ordre réel et d'ordre notionnel, mais non pas quand elle s'accompagne d'une différence dans les notions (in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum ; non autem

assujetti au principe d'identité « comme au Styx ou aux destinées »[1]. Mais si ce principe est une loi de l'être comme tel, à laquelle toutes choses créées et créables sont assujetties, c'est (dans l'ordre ontologique, *in via judicii*) parce que d'abord Dieu est, en l'essence même et la pensée duquel cet axiome a, comme toutes les vérités éternelles, sa racine et son fondement : notre connaissance de Dieu lui est assujettie, Dieu ne lui est pas assujetti, Dieu le rend nécessaire de sa propre nécessité ; en telle sorte que pour anéantir la vérité et la nécessité du principe d'identité, il faudrait anéantir d'abord l'essence

in his quae differunt ratione). » Saint Thomas ne veut pas dire ici, comme il semblerait au premier abord, qu'aucune différence quant à la notion ne doit exister entre le troisième terme et chacun des deux autres ; on pourrait lui objecter alors, en reprenant un argument d'Auriol, que ce serait détruire toute la théorie du syllogisme, puisqu'en toute proposition le sujet et le prédicat diffèrent notionnellement. Comme le remarque Cajetan, il veut dire que les deux extrêmes ne doivent être identifiés entre eux que selon ce qui fait que leur notion s'identifie à celle du moyen, autrement dit selon la raison même de leur identification au moyen. « Non oportet eadem medio identificari inter se, secundum id in quo non identificantur medio ; id est quod non est ratio identificationis ipsi medio ». Les Personnes divines sont réellement distinctes les unes des autres à raison de leur opposition relative ; mais à raison de la réalité absolue chacune est réellement identique à l'essence divine, elles sont chacune la même réalité absolue, et à raison de la réalité absolue il n'y a pas de distinctions entre elles.

1. « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui ». DESCARTES, *à Mersenne*, 15 avril 1530, A.-T., I, 145. — Elles ne sont pas indépendantes de lui, mais c'est de son essence en tant qu'épuisée par son intellection qu'elles dépendent, ce n'est pas de sa libre volonté, de sa volonté créatrice. Cef. notre *Songe de Descartes*, chap. IV,

divine. Pour notre connaissance, qui part d'en bas, l'être divin est un des analogués du concept d'être, qui le précède. En soi c'est l'être divin qui est premier, fondant l'intelligibilité de l'être analogue, et transcendant à l'infini tout être créé ou créable.

L'essence divine, constituée comme objet pour nous, non en elle-même, mais de par l'objectivation des sujets créés (considérés dans leurs perfections d'ordre transcendantal), est atteinte et connue dans des choses qui tout à la fois lui ressemblent et diffèrent d'elle infiniment[1]. En tant même qu'ils nous la font connaître, nos concepts, tout en restant eux-mêmes, sont absorbés dans son abîme ; en Dieu leur signifié s'évade, sans que nous puissions savoir comment, de notre mode de concevoir. L'essence divine est donc bien atteinte par notre connaissance métaphysique, mais sans se livrer elle-même ; elle est connue, mais son mystère reste intact, inentamé. En tant même que nous la connaissons, elle échappe à nos prises, dépasse à l'infini notre connaissance. « Quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugit illam per suam eminentiam », dit saint Thomas[2] après Augustin et Boèce.

1. « Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias immateriales translatas vocat Dionysius. II. *Cael. Hier.*, dissimiles similationes ». Saint THOMAS, *in Boet, de Trin.*, q. 6. a. 3.

2. *In I. Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1. « Sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius ». *(Ibid)*. Saint Thomas reprendra et expliquera la même formule dans le *de Potentia*, 7, 5, ad 13 : « Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens ; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam forman intelligibilem Deo assimiletur ».

« Deus est potior omni nostra locutione et omni cognitione

Le même Docteur qui demandait : « Qu'est-ce que Dieu ? » dès le premier éveil de son intelligence, qui n'a cessé d'expliquer et de détailler les perfections divines, et dont la tâche propre était de mener l'âme humaine à quelque intelligence des mystères de la déité, affirme qu'ici-bas nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est en lui-même, *nos non scimus de Deo quid est*, et ne le connaissons que de ce même savoir qui nous assure de son existence ; *quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.*

Les réflexions qui précèdent nous ont sonné d'avance le sens de ces formules, où il serait vain de chercher ombre d'agnosticisme ou de semi-agnosticisme. La première ne signifie pas : « nous ne savons pas ce qu'est Dieu » en ce sens que nous ne saurions pas quels prédicats doivent être attribués à Dieu intrinsèquement et au sens propre ; car nous savons de connaissance certaine, plus certaine que la connaissance mathématique, que Dieu est simple, un, bon, omniscient, tout-puissant, libre..., nous sommes plus sûrs des perfections divines que de notre propre cœur. Cette formule signifie : « nous ne savons pas de Dieu ce qu'il est » en ce sens que nous n'atteignons pas en elle-même la quiddité de Dieu, nous ne savons pas en quoi consiste la déité elle-même ; car en attribuant à Dieu tel ou tel prédicat, ce n'est pas son essence formellement saisie comme telle que nous lui attribuons, c'est une perfection qui est sûrement

---

et non solum excedit nostram cognitionem et locutionem, sed universaliter collocatur super omnem mentem etiam angelicam et super omnem substantiam », dit encore saint Thomas (*In Div. Nom.*, c. 1, lect. 3).

comprise en cette essence, mais que nous ne pouvons concevoir que comme elle est ailleurs ; et qu'un prédicat soit attribué à Dieu, cela même ressortit à notre inadéquate manière de concevoir[1], il n'y a pas en lui dualité de sujet et de prédicat, le connaître comme il est ne saurait consister qu'en une vision absolument simple.

19. A vrai dire la langage très formel de saint Thomas a ici le sens technique précis reçu dans l'école péripatéticienne, et ce serait une méprise totale de croire que *scire de aliquo an sit* ou *quia est* consiste exclusivement à porter des jugements d'existence sans rien savoir de ce que la chose est. Pour traduire correctement en langage moderne *scire quia est* et *scire quid est,* il faudrait dire, dans le premier cas, savoir dans l'ordre ou la perspective de la simple certitude de fait, dans le second, savoir dans l'ordre ou la perspective de la raison d'être, ou de l'explication[2]. Toute connaissance qui n'atteint pas l'essence *en elle-même* relève du *scire quia est.* En sachant de la chose non son essence en elle-même, mais ce qui intéresse son existence, en la connaissant non dans la perspective de la raison d'être mais seulement dans celle du fait, elle atteint toutefois d'une manière imparfaite ce que la chose est (sinon elle ne saurait pas de quoi elle pose l'existence) ; elle enveloppe une certaine connaissance, diminuée, de

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 13, 12, ad 2 ; *de Pot.*, 7, 4.

2. Voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature,* 5e éd., p. 512 ; voir aussi plus loin Annexe III.

l'essence, connue non en elle-même comme dans l'intellection dianoétique, mais en autre chose.

Ainsi dans une définition nominale, c'est déjà la chose qui est signifiée, bien que d'une façon confuse et imparfaite ; ainsi dans la connaissance empiriologique c'est l'essence des choses corporelles qui est atteinte, mais à l'aveugle, dans des signes qui en sont comme un succédané. A plus forte raison quand nous connaissons Dieu par les perfections créées, qui dans leur essence même, par ce qu'il y a en elles de plus intime et de plus foncier, scellent au cœur des choses la ressemblance de Dieu, connaissons-nous l'essence divine, non sans doute en elle-même, *sicuti est*, ni par une définition réelle qui est bien impossible, mais très véritablement et très certainement, en vertu d'une analogie qui, tout en étant incirconscriptive, atteint ce qui se trouve d'une manière propre et intrinsèque en cette même essence, et nous permet ainsi d'assigner — à la place d'une impossible définition réelle — ce qui est, selon notre manière de concevoir, le constitutif formel de l'essence divine. L'inviolable secret de la déité n'empêche donc pas que l'essence divine puisse être connue de nous, non en elle-même, mais parce qu'elle communique une participation créée d'elle-même à ce qui n'est pas elle, — ce mot « participation » exprimant dans l'ordre ontologique cela même qu'exprime dans l'ordre noétique le mot « analogie ». Et plus la connaissance est rigoureuse, plus la transcendance est attestée. Telle formule d'une réaction endothermique que le chimiste écrit sur le papier et manie avec sa plume annonce une conflagration vertigi-

neuse ; en disant « l'Être même subsistant », ou « en lui pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence », le métaphysicien désigne sans le voir l'abîme sacré qui fait trembler les anges d'amour ou de terreur.

La nature divine demeure voilée, non révélée, à notre regard métaphysique, non objectivée selon ce qu'elle est en elle-même, atteinte dans les choses, intouchée en soi. Et pourtant, grâce à l'intellection ananoétique, elle est constituée l'objet d'une connaissance absolument solide, d'une science contemplant et détaillant en elle des déterminations qui n'impliquent négation que dans notre mode de concevoir. Sûrs de laisser intacte la Simplicité absolue, et précisément parce que nous sommes sûrs de ne la point méconnaître, nous introduisons en elle toutes nos distinctions de raison : telle perfection et telle autre, science de simple intelligence et science de vision, volonté antécédente et volonté conséquente, décrets déterminants et décrets permissifs..., la multiplicité de ces distinctions de raison, requises par l'éminence même de la réalité à connaître, n'atteste rien d'autre que l'humilité d'un tel savoir ; ce n'est pas la Simplicité divine que nous divisons, ce sont nos concepts que nous adaptons et travaillons pour lui plier notre intelligence et pour connaître la Toute-Puissance selon le mode de notre pauvreté.

Le Nom de Personne.

20. Une personne est un centre de liberté, fait face aux choses, à l'univers, à Dieu, dialogue avec une autre personne, communique avec elle selon

l'intelligence et l'affection. La notion de personnalité, si complexe qu'elle soit, est avant tout d'ordre ontologique. C'est une perfection métaphysique et substantielle qui s'épanouit dans l'ordre opératif en valeurs psychologiques et morales.

La première racine métaphysique de la personnalité est ce qu'on appelle la subsistance. La subsistance présuppose une nature (substantielle) individuelle ou singulière (c'est-à-dire ayant, dans la ligne même se la nature ou de l'essence, l'ultimum d'actuation et de détermination), et ce qu'elle signifie en propre, en tant qu'elle apporte à l'ordre du créé[1] son dernier achèvement, c'est que cette nature, du fait qu'elle est douée de subsistance, ne peut communiquer avec aucune autre nature substantielle dans l'acte même d'exister ; est, si l'on peut dire, absolument fermée sur soi à l'égard de l'existence. Ma personne existe avant d'agir ; et elle possède son existence, comme sa nature, d'une façon absolument propre et incommunicable. Non seulement sa nature est singulière, mais elle possède si bien l'existence qui l'actue qu'elle veut être seule à la détenir,

1. La subsistance créée et finie de Pierre signifie qu'aucune autre nature substantielle ne peut communiquer avec lui dans l'acte d'exister. Si l'on passe à l'ordre incréé, la subsistance incréée et infinie de la nature divine signifie qu'elle ne peut communiquer dans l'acte d'exister avec rien qui ne soit elle-même, ou qu'elle-même ne soit déjà. Chaque Personne divine est Dieu, et ainsi chacune existe de la même existence commune qui est l'essence incréée elle-même. Dieu est éminemment toutes choses, et ainsi la subsistance incréée du Verbe, parce qu'elle est infinie, peut « terminer » et faire exister de l'existence divine une nature finie (sans subsistance propre) assumée hypostatiquement. Voir l'Annexe IV.

elle ne peut partager cette existence avec aucune autre.

Si en tout ce qui n'est pas Dieu l'essence est réellement distincte de l'existence, et se trouve dans le même rapport à l'existence que la puissance à l'acte, il est clair cependant que l'acte d'exister n'achève pas l'essence dans sa ligne même d'essence, puisqu'il est d'un autre ordre (il dit la position *extra nihil* de l'essence entièrement constituée dans sa ligne). Pour que l'existence qu'elle reçoit soit *son* existence, l'actue comme lui appartenant en propre et ne pouvant pas en actuer une autre en même temps, il faut donc que la nature reçoive d'abord une autre sorte d'achèvement ou de termination, un mode métaphysique grâce à quoi elle fait face à l'existence comme un tout fermé, comme un sujet qui s'approprie l'acte d'exister qu'il reçoit. C'est là cette *subsistance* à propos de laquelle on a tant discuté, et dont la notion s'impose dès qu'on a saisi la portée de l'intuition géniale par laquelle saint Thomas a vu dans l'essence elle-même avec toutes ses déterminations intelligibles une puissance par rapport à l'acte d'exister[1].

La subsistance est pour la nature comme le sceau ontologique de son unité. Que cette nature soit complète (une âme séparée n'est pas une personne) ; et surtout qu'elle soit capable de se posséder elle-même, de se prendre elle-même en main par l'intelligence et la volonté, bref qu'elle ressortisse à l'ordre spirituel, alors la subsistance d'une telle nature s'appelle personnalité.

1. Voir l'Annexe IV.

Telle est, dans le lexique des philosophes de l'École, la notion métaphysique de la personnalité : c'est de cette notion que nous usons tous (comme M. Jourdain faisait de la prose) quand nous disons que tout homme a une personnalité, est une personne, douée de libre arbitre. Mais pour des sujets aussi corporels que spirituels, et qui se partagent une même nature spécifique, en telle sorte que la personnalité de chacun suppose son individuation par la matière, et qui sont opaques à eux-mêmes, et dont le mouvement est la condition propre, cette racine métaphysique, enfouie au fond de l'être, ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi, accomplie dans le temps. L'homme doit gagner sa personnalité comme sa liberté, il la paye cher. Il n'est une personne dans l'ordre de l'agir, il n'est *causa sui* que si les énergies rationnelles et les vertus, et l'amour — et l'Esprit de Dieu — rassemblent son âme en ses mains — *anima mea in manibus meis semper* — et dans les mains de Dieu ; donnent un visage à la torrentielle multiplicité qui l'habite, impriment sur lui librement le sceau de sa radicale unité ontologique. En ce sens-là l'un connaît la vraie personnalité et la vraie liberté, l'autre ne la connaît pas. La personnalité, métaphysiquement inamissible, subit bien des échecs dans le registre psychologique et moral. Elle risque d'y être contaminée par les misères de l'individualité matérielle, par ses mesquineries, ses vanités, ses tics, ses étroitesses, ses diathèses héréditaires, par son régime naturel de rivalité et d'opposition. Car le même qui est personne, et subsiste tout entier de la sub-

sistance de son âme, est aussi individu dans l'espèce et poussière dans le vent.

21. Les grandes vérités pèsent lourd sur les épaules des hommes. On dirait que l'Inde n'a pas su porter l'idée de la transcendance divine, comme si un sentiment intense de la solitude de Dieu l'avait conduite à une métaphysique acosmique qui, par un cercle désespérant, risquait de ruiner à son tour cette même transcendance. Pour avoir trop bien senti au contraire qu'il n'est rien, si l'on peut dire, de si répandu que la divinité (car nous ne pouvons faire un pas sans nous heurter à la manifestation d'un attribut du Créateur), en sorte que l'univers n'est pas chose profane, mais sacrée, et regorge de signes divins, le monde gréco-romain est tombé dans l'adoration des créatures, et dans le panthéisme stoïcien ou néoplatonicien.

Ici et là on devait faire périr la personnalité du vrai Dieu. Il est clair que le dieu de l'immanence, soit de la naïve immanence des vieux panthéistes, soit de l'immanence recuite et sénile de l'idéalisme moderne, ne saurait être un Dieu personnel, il est perdu soit dans les choses, soit dans la pensée des philosophes et des savants. D'autre part l'idée de la transcendance divine, si elle-même est entendue de façon trop humaine, et insuffisamment transcendante, semble au premier abord incompatible aussi avec la personnalité : un Dieu immense, élevé au-dessus de tout, et de tous les concepts dont nous usons pour le nommer, comment serait-il une personne, quelqu'un qui dit *je* comme nous ? Quand

on parle ainsi on oublie à la fois la vraie portée de l'intellection ananoétique et le vrai sens de la personnalité, on se tient encore dans les images, et pour se représenter l'élévation divine, et pour penser la personne.

Tout ce qu'emporte de laborieux et de limité, d'indigent et de compliqué tout ensemble, de reployé sur un pauvre centre et sur de pauvres desseins, l'usage courant du mot personnalité, toute la charge anthropomorphique qui alourdit ce mot (et comment s'en étonner ? Il désigne dans l'homme le comble de l'humain) tient uniquement à la liaison chez nous de la personnalité à l'individuation, donc à notre condition matérielle. Il faut délivrer de cette gangue la notion de personne pour la saisir dans sa valeur transcendantale et dans sa force ananoétique. Il reste les grandes notes ontologiques que nous avons signalées : individualité (je ne dis pas individuation : l'individuation par la matière est une condition exclusivement propre aux choses corporelles), unité et intégrité, subsistance, intelligence, vouloir, liberté, possession de soi par soi. « La notion de personne, dit saint Thomas, signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature.[1] » Qu'on songe à ce que peut être une Personne angélique. C'est encore un sujet créé, mais chacun épuise à lui seul toute une essence spécifique ; fini par rapport à Dieu, il est infini par rapport à nous ; subsistant immuable au-dessus du temps, miroir de Dieu et de l'univers, personne transparente à soi-même, qui se saisit tout entière

1. *Sum. theol.*, I, 27, 3.

dans un verbe exprimant sa substance même, et qui connaît toutes choses au sein de sa connaissance de soi, et dont la liberté n'a que des actes à jamais définitifs ; c'est dans les myriades de purs esprits, bourdonnantes de haut en bas des communications intelligibles et des paroles sans bruit proférées de l'un à l'autre, que le concept de personne commence à se manifester dans l'amplitude et la pureté de ses analogués transintelligibles.

En réalité, dès qu'on sort des images pour penser à la transcendance divine, on voit qu'elle exige absolument et nécessairement la personnalité. La personnalité est le sceau de la transcendance, sans elle l'océan des perfections infinies, si élevées qu'on les reconnaisse au-dessus de toute pensée, n'arrive pas à exister séparé, la transcendance fait place à cet appel à un dépassement sans fin, à un passage au delà du déjà expérimenté, que les modernistes lui substituent, et qui n'atteste que l'inexhaustibilité de notre propre nature ou l'indéfinité du devenir spirituel en nous. Si Dieu n'a pas la personnalité, les attributs divins partout participés ne seront jamais réunis dans une absolue suffisance à soi-même sans les choses, les fils resplendissants de la divinité ne seront jamais noués. Trahison de la métaphore ! Que la personnalité soit un nœud, une synthèse du divers, c'est sa condition propre dans le créé, mais dans son analogué incréé elle n'est que simplicité pure.

En l'Acte pur il y a unité absolue, intégrité absolue de nature, individualité absolue (c'est-à-dire perfection de la nature au degré ultime), il y a subsistance

identique à l'essence : puisque la substance donne à l'essence de s'approprier l'existence, et que l'essence divine est précisément sa propre existence, ces trois termes sont en Dieu absolument identiques. En lui il y a la pensée à l'état pur, et ce qui suit nécessairement à la pensée, l'amour, la liberté ; il y a la possession de soi par soi à l'état pur, puisque son existence est son intellection même et son amour : non seulement donc il existe et il se saisit par l'intelligence et par l'amour, comme les esprits créés. Esprit incréé, exister c'est pour lui se saisir ainsi.

22. La métaphysique sait donc démonstrativement que l'essence divine subsiste en elle-même, comme infinie personnalité (et la foi tient de la révélation qu'elle subsiste ainsi en trois Subsistances relatives ou Personnalités relatives, réellement distinctes les unes des autres mais non de l'essence divine elle-même ; en sorte qu'en la déité il y a tout ensemble trinité de personnes et communauté parfaite et sans partage de la même nature individuelle, parce qu'il y a personnalité parfaite sans ombre d'individuation, ne fût-ce, comme chez les anges, que par réception de l'existence en des essences distinctes d'elles). Nous savons que la divine transcendance est celle d'un sujet absolu[1] (à condition d'ôter de la notion de sujet toute passivité ou réceptivité, pour lui laisser seulement la signification d'une réalité en soi et pour soi, — dont la profondeur transobjective est ici tellement immense que même les esprits bien-

1. En ce sens-là on peut admettre le mot de Kierkegaard, que Dieu est *infinie subjectivité*.

heureux qui le *voient* ne le *comprendront* jamais), sujet par excellence que son infinité même sépare absolument de tous les autres, créables ou créés, dont la multiplication sans fin ne pourrait élever d'un comma la perfection de Ce qui est déjà (quand ils sont créés il y a plus d'*êtres*, il n'y a pas plus d'*être*).

Sachant qu'il est ainsi vraiment et réellement transcendant dans son essence, nous savons aussi qu'il est immanent à toutes choses par son immensité, plus intime à elles qu'elles-mêmes pour leur donner sans cesse l'être et le mouvement ; nous savons que toute la mutabilité étant du côté des choses, non de l'Acte pur, qui est seul à spécifier sa science et son amour, absolument rien en lui ne serait changé s'il n'avait pas créé les choses, et pourtant il les connaît et il les aime réellement parce qu'elles tombent comme termes contingents atteints de fait, mais non comme objets spécificateurs, sous la connaissance elle-même par laquelle il se connaît, l'amour par lequel il s'aime, la volonté par laquelle il veut nécessairement sa bonté. Par là nous est donnée, semble-t-il une chance d'entrevoir comment le mal qu'il permet, — lequel suppose la créature existante, et la déficience volontaire de celle-ci, et n'est de soi que carence du bien dû, — peut être connu de Dieu sans avoir Dieu pour cause, la créature ayant la première initiative dans la ligne du mal, comme Dieu dans la ligne du bien. Et l'on peut apercevoir d'autre part comment aimer ses créatures au point de les faire entrer comme d'autres lui-même, ayant avec lui la communauté de vie

propre aux amis, dans l'immuable amour qu'il a de lui-même et dans son immuable joie, — *entrez dans la joie de votre Seigneur,* — est un trait si profond de la déité qu'il a fallu la révélation chrétienne pour nous le livrer comme un nom propre de Dieu : *Deus caritas est.*

C'est ainsi que le réalisme intégral connaît d'abord les choses, les sujets intelligibles subsistants hors de l'esprit, pour monter jusqu'à la cause transintelligible des choses, infiniment transcendante et souverainement personnelle.

Cette personnalité souveraine est ce qui tout à la fois l'éloigne le plus de nous, — l'inflexible infini fait face à moi pauvre homme, — et le rapproche le plus de nous, puisque la Pureté incompréhensible a un visage, une voix, m'a posé devant elle pour lui faire face, pour que je lui parle et qu'elle réponde. La lumière de son visage a été scellée sur nous. « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu en fasses tant d'estime, que tu daignes t'occuper de lui, que tu le visites chaque matin, et qu'à chaque instant tu l'éprouves ? Quand cesseras-tu d'avoir le regard sur moi ? Quand me laisseras-tu le temps de reprendre haleine ?... Tes mains m'ont formé et façonné, et tu voudrais me détruire !... Mais je veux parler au Tout-Puissant, je veux plaider ma cause avec Dieu... Voilà ma signature : que le Tout-Puissant me réponde ! Que mon adversaire écrive aussi sa cédule ! On verra si je ne la mets pas sur mon épaule, si je n'en ceins pas mon front comme d'un diadème !... Alors le Seigneur répondit à Job du sein de la tempête, et dit : Quel est celui qui obscurcit ainsi le

plan divin par des discours sans intelligence ? Ceins tes reins, comme un homme ; je vais t'interroger et tu me répondras[1]. » Toute mystique est un dialogue, une mystique qui s'adresse à un interlocuteur anonyme et sans personnalité s'avoue menteuse par là même. Sans savoir encore nommer le Père, le Fils, et l'Esprit, la métaphysique doit parvenir comme à son terme normal et nécessaire à la reconnaissance de la personnalité divine. Elle manque sa fin, se trahit elle-même, elle est impardonnable si elle n'y parvient pas. C'est ce que saint Paul, quand il condamnait les *sapientes hujus mundi*, appelait « tenir la vérité captive » et « s'évanouir dans ses pensées ».

Parce que Dieu est souverainement personnel, la notion de création a un sens : il est cause absolue, par son intelligence et par sa liberté, de l'être tout entier de ce qui n'est pas lui ; — la notion de péché a un sens : blesser l'ordre selon lequel la nature de ce qui est demande aux volontés libres de se régler, c'est blesser Dieu lui-même dans ce qu'il veut et aime nécessairement : la justice, et dans ce qu'il veut et aime librement : les choses et les volontés créées, (et dès qu'elles sont là il y a une justice qui les concerne, un ordre qu'elles requièrent par nature, et que la loi positive, divine ou humaine, peut achever) ; — la notion de révélation a un sens : il peut nous parler, par des instruments humains qu'il se choisit ; — la notion de grâce a un sens : il peut nous introduire à une participation de sa déité même et de sa vie personnelle, et faire de nous ses amis.

1. Job, VII, 17-19 ; X, 8 ; XIII, 3 ; XXXI, 31-36 XXXVIII, 1-3

Voie de savoir et voie de non-savoir.

23. Si notre concept de l'être, et nos concepts de toutes les perfections ressortissant à l'ordre transcendantal, ne peuvent pas être délivrés des limitations qu'ils comportent non quant au signifié mais quant au mode de signifier et de concevoir, tandis que l'être lui-même et les analogués transcendantaux sont en Dieu sans ces limitations, donc d'une *manière* et selon une infinité, une pureté, elle-même insignifiable et inconcevable, il est clair (et saint Thomas, faisant écho à toute la sagesse traditionnelle, le répète sans cesse [1]), il est clair que la théologie *apophatique*, qui connaît Dieu par mode de négation et de non-savoir, le connaît d'une façon meilleure que la théologie *cataphatique*, qui procède par mode d'affirmation, et de science.

Cela implique toutefois cette condition que la théologie apophatique ou de non-savoir ne soit pas une pure et simple ignorance, mais une ignorance qui connaît, car tel est son mystère. Sinon l'athée qui dit : « Dieu n'est pas » aurait la même sagesse que saint Paul. Ne pas savoir écrire parce qu'on ne sait pas l'alphabet, et ne plus pouvoir écrire parce que la Somme qu'on a composée vous semble à présent de la paille, ignorer les règles d'un art parce qu'on ne peut pas les apprendre ou les ignorer parce qu'on les plie à son gré, se tenir au-dessous de la rai-

1. Cf. *in I. Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, ad 1 (l'expression est plus au point dans *de Pot.*, 7, 5, ad 2 et dans *Sum. theol.*, I, 13, 3, ad 2, et 12, ad 1) ; *Sum. contra Gent.*, I, 30 ; III, 49, et les divers textes cités dans l'Annexe III.

son parce qu'on n'est pas né encore à la vie rationnelle, ou au-dessus de la raison parce qu'on est entré dans la contemplation, sont des comportements qu'il convient de ne pas confondre. *In finem nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscimus*, au terme de notre connaissance nous connaissons Dieu comme inconnu, dit saint Thomas après Denys[1]. « Car c'est alors surtout, ajoute-t-il, que l'esprit se trouve le plus parfaitement dans la connaissance de Dieu, quand est connu que son essence est au-dessus de tout ce qui peut être appréhendé dans l'état de la vie présente. Et ainsi, bien que selon ce qu'elle est en elle-même la déité reste ignorée, il y a [plus que jamais] science de Dieu selon qu'il est[2]. » *Tanquam ignotus cognoscitur*. On ne dit pas qu'il demeure inconnu de nous, on dit qu'il est connu de nous, qu'il est connu lui-même, comme demeurant inconnu[3].

1. DENYS, *Myst. Theolog.*, cap. I.

2. « Et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est ». Saint THOMAS, *in Boet. de Trinit.*, q. I, a. 2, ad I.

Cf. *de Potentia*, 7, 5, ad 14 : « Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens; et ita a nobis ignoratur : et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, un quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere ». Cf. aussi *De Verit.*, 2, I, ad 9.

3. « Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia, non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis ». Saint THOMAS, *in Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4.

C'est dire qu'une théologie apophatique purement conceptuelle ne serait rien, puisque la connaissance négative ne procède par mode de non-savoir que pour passer au delà du mode limité du concept. A la vérité il y a dans ce mot une certaine équivocité, qui explique les péripéties de sa fortune, il nous tient en suspens sur la ligne frontière du rationnel et du mystique, pour prendre un sens différent selon que nous passons avec lui d'un côté ou de l'autre. En tant que la *via negationis* énonce que Dieu n'est comme rien de créé, c'est une des voies du savoir métaphysique ou théologique ordinaire, et son moment le plus élevé. Mais en tant que la *theologia negativa* constitue un genre de connaissance, une sagesse d'un ordre supérieur (et c'est bien ce qu'on veut dire dès qu'on la distingue de la théologie ordinaire comme une autre sorte de théologie), elle n'est rien si elle n'est expérience mystique. Elle s'installe pour les pâtir mystiquement dans ce mode sans mode que la théologie cataphatique reconnaît comme du dehors aux choses divines, dans cette réserve d'ignorance dont la science communicable elle-même de ces choses se couronne. Dire qu'en Dieu il n'y a ni composition ni imperfection ni limitation ni mutabilité ni multiplicité, que Dieu n'est pas beau comme les choses sont belles, n'est pas comme les choses sont, n'aime pas comme nous aimons, c'est toujours formuler des thèses[1] (que

1. Le mot « théologie apophatique », si on l'emploie pour désigner ces énoncés négatifs, se rapporte alors à la *via negationis*, qui s'oppose à la *via eminentiae* mais qui lui est strictement corrélative, ces deux voies étant impliquées du premier coup par la doctrine des noms divins, et faisant partie l'une comme l'autre d'un seul et même savoir discursif, qui est soit la philosophie

l'énoncé soit négatif, cela arrive en toute science), ce n'est pas quitter encore la théologie cataphatique, passer à un genre supérieur de sagesse, tant qu'on connaît seulement ces vérités, et ne les expérimente pas, tant qu'on les dit seulement, ne les vit pas.

La théologie apophatique n'a de sens que parce

---

première (théologie naturelle) dans l'ordre de la connaissance purement rationnelle, soit, dans l'ordre de la connaissance de raison élevée par la foi, la théologie *per modum doctrinae seu cognitionis*.

C'est ainsi que dans la Somme théologique la *via negationis seu remotionis* est systématiquement employée conjointement à la *via causalitatis* et à la *via excessus seu eminentiae* dans l'édification de la doctrine sacrée. En particulier, — conformément à ce principe méthodologique que, dans la connaissance *imparfaite* de l'essence ou du *quid* impliquée par toute science située dans la simple perspective du fait *(quia est)*, ce qui, dans le cas des substances matérielles, est connaissance par quelque *genre* prochain ou éloigné et connaissance par certains *accidents* caractéristiques devient, dans le cas des substances immatérielles, connaissance par voie de *négation* et connaissance par voie de *causalité* et d'*éminence* (cf. *in Boet. de Trinit.*, q. 1, a. 2, et surtout q. 6, a. 3 ; et plus loin Annexe III), — les questions 3 à 11 de la *prima pars*, traitant des choses « quae ad divinam substantiam pertinent » (q. 14, prooem.). sont placées avant tout sous le signe de la *via negationis* (« quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit », q. 3, prooem. ; « et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit », *Sum. contra Gent.*, I, 14 ; voir aussi *ibid.*, III, 39) ; tandis que dans les questions 14 à 26, qui traitent des choses « quae pertinent ad operationem ipsius » (q. 14, prooem.), après que la doctrine de l'analogie a été expressément dégagée (q. 12 et 13), c'est la *via causalitatis* et la *via eminentiae* qui paraissent le plus (sans exclure la *via negationis*, certes, car en réalité ces trois voies sont connexes, cf. *de Pot.*, q. 7. a. 5, et la *via negationis* est, comme nous le rappelons dans le texte, la plus élevée).

On pourrait relever chez saint Thomas deux familles de

qu'elle est en plus de la théologie cataphatique (quant au mode de connaître) ; elle ne la double pas, elle ne saurait se substituer à elle ; elle est portée sur ses épaules, elle connaît mieux les mêmes choses. Elle est négative, non parce qu'elle nie simplement ce

---

textes concernant la *via negationis*. La première se rapporte à la méthode de négation employée, comme nous venons de le voir, dans la théologie que saint Thomas appelle *per modum cognitionis* (I, I, 6, ad 3). Cf. par exemple, *in Boet. de Trinit.*, (q. 2, a. 2, ad 2) : « Hoc ipsum quod scimus de Deo quid non est, supplet in divina scientai locum cognitionis quid est : quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est » ; et encore *Sum. contra Gent.*, I, 14.

La seconde se rapporte à la connaissance par non-savoir considérée comme constituant le genre le plus élevé de sagesse, en d'autres termes à la théologie apophatique en tant qu'elle signifie un ordre de connaissance supérieur à celui de la théologie cataphatique. Théologie apophatique ou négative s'identifie alors avec Théologie mystique, et donc (puisque la Théologie mystique s'identifie elle-même avec le *pati divina*) avec Connaissance de Dieu *per modum inclinationis* ou Sagesse du Saint-Esprit (I, I, 6, ad 3 ; II-II, 45, 2). Cf. par exemple le texte du commentaire *in Boet. de Trin.*, (q. I, a. 2, ad I) et celui du commentaire *in Div. Nom.* (cap. VII, lect. 4) cités plus haut p. 469 ; et encore : *Sum. contra Gent.*, III, 49 : « Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, unde Dionysius dicit in libro de *Mystica Theologia* (c. 2) quod Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit, penitus manet incognitum. Unde et *ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam* demonstrandam, de Moyse dicitur (Exod. XX, 21) quod *accessit ad caliginen in qua erat Deus ;* » et encore : « Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius : unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus ; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit

que l'autre affirme, mais parce qu'elle atteint mieux que par l'affirmation et la négation, c'est-à-dire mieux que par des énoncés communicables, parce qu'elle expérimente par mode de non-savoir la réalité

Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur ». *in I. Sent.*, dist. 8. q. 1, a. 1, ad 4.

Ce texte des Sentences a encore des résonances dionysiennes très sensibles, et pourrait faire croire à une ascension dialectique menant de soi à la *divina caligo.* En réalité, pour saint Thomas, il ne s'agit là que d'une *apparence* de dialectique, je veux dire que le mouvement rationnel posant successivement ces diverses négations correspond bien à une prise de conscience intellectuelle qui accompagne et justifie, qui fonde en raison chez le contemplatif le mouvement propre de la contemplation ; mais celui-ci a lieu *en vertu* de la connaturalité d'amour, non *en vertu* d'une dialectique. Nous croyons qu'il en est déjà ainsi, bien que d'une façon moins manifeste, chez le pseudo-Denys lui-même, qui tout près du néo-platonisme et tenant de lui toute sa culture philosophique, pense selon un mode de conceptualisation néo-platonicien une substance doctrinale en réalité beaucoup plus paulinienne que néo-platonicienne. En ce qui concerne le processus historique, nous sommes portés à penser que l'auteur des *Noms Divins* et de la *Théologie mystique* devait se croire bon platonicien, et gauchir à son insu le langage du néo-platonisme pour lui faire exprimer une expérience en réalité incompatible avec lui. Une sorte de tutélaire *dépaysement* de vocabulaire se serait produit ainsi, grâce à quoi la théologie négative au sens chrétien de sagesse du Saint-Esprit a, croyons-nous, prévalu de fait *(in actu exercito)* chez le pseudo-Denys, malgré les dehors néo-platoniciens si accusés chez lui, et a prévalu incontestablement chez les Pères, même quand ils emploient certaines formules platoniciennes, jusqu'à ce que la pensée chrétienne devenue pleinement maîtresse d'elle-même, ait pu avec saint Thomas d'Aquin, puis avec saint Jean de la Croix, constituer expressément *(in actu signato)* de cette même théologie négative ou sagesse du Saint-Esprit une science spéculative et pratique dégagée de toute contamination néo-platonicienne, et où le rôle essentiel de la connaturalité de charité (à peine indiqué dans Denys, *Noms Divins*, cap. IV, leçon 4 et leçons 9-12 de saint Thomas), soit pleinement reconnu et manifesté.

que l'autre affirme et ne pourra jamais affirmer assez. Si une ignorante bergère peut être élevée à une telle sagesse, elle ignore la métaphysique et la théologie, cela est vrai, mais il n'est pas vrai qu'elle soit une ignorante, elle a la foi, et par la foi elle tient dans leur source divine toutes les vérités que le théologien déroule à la sueur de son front. Et si elle ignore la théologie cataphatique, d'autres la savent dans l'Église. De soi, dans l'échelle du savoir, cette théologie est un degré qui vient avant la contemplation, et qui doit y conduire. Et il n'y a pas plus de révélé pour le contemplatif que pour le théologien, le champ de ce qu'il connaît n'est pas plus étendu, sa connaissance est seulement plus pénétrante et plus unitive, plus divine. Aucun objet surnaturellement accessible ne peut être atteint par la contemplation que les formules dogmatiques ne diraient pas, et infailliblement, et avec une rigueur parfaite, une absolue vérité. Mais dans la façon d'atteindre cela même que les formules dogmatiques enseignent, dans la manière de savoir, la théologie mystique est plus haute que la théologie spéculative.

24. Si la théologie tout apophatique de Philon d'Alexandrie ne se résolvait pas en un pur agnosticisme, c'est qu'elle impliquait en réalité une théologie cataphatique contre laquelle, ébloui par la transcendance divine, le philosophe se retournait imprudemment, pour détruire comme indignes de la divinité les appuis qui le portaient, sans voir qu'il ruinait du même coup l'affirmation elle-même de la transcendance. Au cours d'un admirable progrès

auquel le dogme révélé l'a contrainte, et qui a commencé dès les premiers siècles, pour aboutir en Thomas d'Aquin à une parfaite formulation doctrinale, la philosophie chrétienne a de mieux en mieux compris que panthéisme et agnosticisme ne peuvent être réduits à la fois que parce qu'est possible une connaissance d'ordre affirmatif et propositionnel, d'autant plus hardie que plus humble, spéculativement valable et rigoureusement vraie, mais ananoétique et de mode inévitablement déficient, signifiant en un sens propre[1] ce qui est en Dieu. Il n'y aurait certainement aucun avantage à rétrograder aujourd'hui, suivant le vœu d'une certaine philosophie moderniste, jusqu'aux positions de Philon. Une théologie apophatique qui s'élèverait aux dépens de la théologie cataphatique ramenée à un simple *comme si*, ou regardée comme approximative, s'évanouirait comme la fumée à mesure qu'elle s'élève[2].

Mais pourquoi les Alexandrins étaient-ils portés

1. C'est-à-dire en un sens non métaphorique, nous faisant connaître des perfections qui se trouvent en Dieu formellement et intrinséquement. Cf. p. 423 et M. T.-L. PENIDO, *op. cit.*, p. 191.

2. « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. » Saint THOMAS, *de Pot.*, 7, 5 ; cf. *Sum. theol.*, I, 13, 12 : « Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo ». C'est toujours le même principe fondamental (distinction du signifié et du mode de signifier) qui s'applique : « Possunt hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum ». (*Sum. contra Gent.*, I, 30).

comme malgré eux à ne laisser subsister qu'une théologie négative ? C'est qu'intellectualistes absolus, ils réclamaient une connaissance intellectuelle de Dieu dont le mode lui-même fût divin, non humain, et voulaient du même coup que la connaissance suprême et apophatique restât de mode intellectuel, fût une philosophie. Et il n'y a pas place à la fois pour une philosophie qui pour être vraie énonce, et une philosophie qui pour être vraie détruit l'énonciation, l'une chasse l'autre. Ainsi, et par l'effet de ce même intellectualisme absolu, la tendance à rejeter ou à déprécier la théologie affirmative était liée chez eux à l'équivoque mortelle de l'apophasis néo-platonicienne, qui prétend être une mystique, et demeurer en même temps une métaphysique, s'élever dialectiquement à l'extase. Au cours de l'histoire on verra cette équivoque se renouveler avec chaque renouveau néoplatonicien. Un Nicolas de Cues donnera une main au pseudo-Denys et aux grands mystiques du moyen âge, et tendra l'autre main à Böhme et à Hegel. Le mot théologie apophatique désignera alors une sur-connaissance intellectuelle élevée au-dessus du oui et du non, et où s'identifient les contraires, au lieu qu'en réalité la théologie apophatique est la « théologie mystique » elle-même, la contemplation des saints en charité.

Cette contemplation est essentiellement surnaturelle. Il n'y a pas, nous l'exposons dans le chapitre suivant, de contemplation mystique naturelle. Mais il peut y avoir, en un sens beaucoup plus général, une mystique naturelle ou une spiritualité naturelle, qui se rapporte à l'amour naturel de Dieu : parce

que cet amour naturel ne suffit pas à faire aimer efficacement Dieu par-dessus tout, ni à connaturaliser l'âme à la déité, il ne peut pas conduire jusqu'à la contemplation mystique proprement dite ; mais il peut inspirer le désir d'il ne sait quelle union qu'en fait cette contemplation seule est apte à réaliser.

Qu'il se porte vers Dieu connu ou méconnu, aimé comme Dieu ou désiré au moins comme suprême vérité dont on ne sait pas le nom, un tel mouvement, un tel élan mystique anime toute grande philosophie, — je dis *ex parte subjecti* : parce qu'on n'est pas philosophe si l'on n'aime pas l'absolu et ne veut pas le rejoindre. Mais tantôt il anime la philosophie comme tendant vers un but qui transcende la philosophie, et comme n'intervenant pas dans sa spécification (car celle-ci dépend purement de l'objet, lequel est ici d'ordre tout rationnel), tantôt il anime la philosophie comme tendant vers un but immanent à la philosophie, et comme intervenant pour constituer son objet propre et pour la spécifier. Dans le premier cas la pureté même de la philosophie comme telle fera que, surtout aux yeux des non-philosophes, la valeur et l'efficience de cet élan risqueront d'être masquées ; mais au moins est-ce aussi à une contemplation authentique et pure que passant au delà il pourra porter l'âme. Dans le second cas, le mélange lui-même souffert par la philosophie rendra plus manifeste et plus sensible la présence en elle de cet élan ; et c'est ce trop beau témoignage rendu aux aspirations éternelles, qui dans son échec même, et quelle qu'en soit la rançon, inclinera toujours un

métaphysicien à révérer un Plotin, ou les penseurs de l'Inde ancienne. Mais c'est sur le vide, — à supposer simplement naturel aussi le terme du mouvement, — que débouchera celui-ci ; ou du moins, si des influences supérieures entrent en jeu, qu'elles viennent des anges ou de la grâce, c'est sur un mélange encore, où la part de la déception sera grande.

La suranalogie de la foi.

25. Si la contemplation mystique (ou la théologie apophatique véritable) est essentiellement surnaturelle, un principe nouveau de capitale importance doit nécessairement survenir ici, entre le régime de la métaphysique et le régime de la contemplation : la foi théologale, principe de toute la vie surnaturelle. Et cette foi elle-même doit d'abord procéder cataphatiquement, nous faire connaître par le moyen d'énoncés communicables les mystères de la déité, avant de nous élever à l'expérience de ceux-ci. Pour ne point trop anticiper sur les chapitres suivants, notons seulement qu'un troisième degré d'analogie, ou d'intellection ananoétique, doit être signalé ici. C'est en effet Dieu tel qu'il se connaît lui-même, le transintelligible divin en tant qu'il est en lui-même et par lui-même objet — à lui-même et aux bienheureux, — en tant qu'il se livre à leurs prises, qui est atteint par la foi : mais sans que nous-mêmes cependant le tenions encore dans nos prises, sans qu'il devienne en lui-même et par lui-même objet pour nous, sans que nous le voyions comme les bien-

heureux ; il n'est constitué objet pour notre entendement que selon le mode ananoétique ou spéculaire — per speculum in aenigmate — dont la connaissance métaphysique de Dieu nous a déjà fourni un exemple, c'est-à-dire de par l'objectivation d'autres sujets qui tombent sous nos sens et qui nous sont intelligibles en eux-mêmes, et dont tels attributs ont dans la déité leur souverain analogué.

Mais ici intervient une différence capitale avec la connaissance métaphysique : car dans la connaissance métaphysique de Dieu c'est du sein de l'intelligible que notre intelligence, découvrant la valeur ananoétique de l'être et des objets qui ressortissent à l'ordre transcendantal, s'élève grâce à eux jusqu'à l'analogué divin. Dans la connaissance de la foi au contraire c'est du sein même du transintelligible divin, du sein même de la déité que part pour y remonter tout le procès de connaissance, je veux dire que provient, accompli par la libre générosité de Dieu, le choix, dans l'univers intelligible qui tombe sous nos sens, d'objets et de concepts dont Dieu seul sait qu'ils sont des signes analogiques de ce qui est caché en lui, et dont il se sert pour se raconter lui-même à nous dans notre langage. *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui-même il l'a raconté*[1]. Que les notions de génération et de filiation, ou la notion de trois ayant même nature, ou la notion de venue dans la chair et d'union personnelle à la nature humaine, ou la notion de participabilité par la créa-

1. JOAN., I, 18.

ture, et d'amour d'amitié avec elle, puissent valoir dans l'ordre propre de la déité elle-même, et à l'égard de la vie intime de Dieu, jamais nous ne l'aurions su si Dieu lui-même ne nous l'avait révélé.

26. L'instrument analogique mis entre nos mains pour atteindre Dieu avec de telles notions n'est pas seulement une *analogie incirconscriptive :* c'est une analogie révélée, vicaire ou substitut de la vision, disons que c'est une *suranalogie.* Le mode de concevoir et de signifier y est aussi déficient que dans l'analogie métaphysique ; mais le signifié, — révélé c'est-à-dire dépouillé des voiles propres à notre connaissance naturelle mais livré ou montré *sous d'autres voiles,* — est cette fois la déité comme telle, Dieu comme il se voit, et qui se donne à nous — dans l'obscurité et sans que notre main le possède encore, puisque nous ne le voyons pas. (L'essence divine en effet, qui déborde tout concept, ne saurait être intellectuellement prise ou possédée que si elle est vue par elle-même et sans concept). Une telle connaissance ananoétique est donc supra-rationnelle quant à l'objet incréé auquel elle se termine[1], et

1. C'est parce qu'elle ne *voit* pas cet objet que de la foi elle-même il faut dire qu'elle ne connaît pas Dieu quidditativement. « Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquod cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ; unde Dionysius, *I. Cael. Hier.*, dicit, quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. Via autem quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias supernaturales secundum cognitionem quid est. Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis

elle reste conceptuelle et humaine quant aux objets créés par lesquels elle passe. Ces analogués créés font partie de notre monde charnel et le plus humain : quoi de plus terrestre qu'un père et un fils ? Quelle notion plus commune et plus lourde de résonances humaines que la notion de rachat ? Ainsi la suranalogie de la foi est plus humble que l'analogie métaphysique, elle porte les livrées de la pauvreté. Mais nous savons de par Dieu qu'elle atteint des secrets divins que la métaphysique ne connaît pas ; une fois désignées par la révélation comme des ressemblances de ce qui est caché en Dieu, l'esprit s'aperçoit que des choses telles que la paternité et la filiation peuvent être référées à l'ordre transcendantal, ont valeur d'analogie de proportionnalité propre : les noms de Père, de Fils et d'Esprit ne sont pas métaphoriques, ils désignent (sans les contenir toutefois ni les circonscrire) ce que sont intrinsèquement et formellement les personnes divines ; le nom de rédemption n'est pas non plus métaphorique, et exprime ce qu'est intrinsèquement et formellement l'œuvre accomplie par le Fils de Dieu. Sous ses livrées de pauvreté la suranalogie de la foi cache une vigueur surnaturelle, par elle nous atteignons dans la nuit la déité elle-même, l'essence divine selon qu'elle n'est participable naturellement par aucune créature, et que nulle perfection créée ne la montre d'elle-même au regard de notre raison.

---

notae cognitione quid est, sed solum cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.» Saint THOMAS, *in Boet. de Trinitate*, q. 6, a. 3.

Ajoutons que pour nous faire atteindre l'intimité de Dieu elle n'use pas seulement de notions dont la révélation elle-même dégage pour ainsi dire à nos yeux la valeur ananoétique ; elle use aussi de notions qui ne peuvent pas être trancendantalisées telles quelles, et dont la valeur ananoétique, assurée par la révélation, reste par suite enveloppée dans une analogie métaphorique : dans le symbole lui-même des apôtres ne disons-nous pas : « *Il est assis à la droite du Père* » ? C'est tout le pauvre langage des hommes qui est ainsi comme racheté par la révélation ; toutes les images des Écritures inspirées, tous les symboles du Cantique sont admis à rendre témoignage à la gloire increéée. Même, en un sens, comme le remarque Denys, les noms d'extraction plus basse fournissent les meilleures images, parce qu'ils risquent moins que les noms plus nobles de faire oublier la transcendance divine. Saint Thomas cite ce mot de Denys, dans l'article de la Somme où il explique qu'il convient à la doctrine sacrée d'user de métaphores corporelles. Tous ces noms métaphoriques font connaître vraiment, — bien qu'improprement si on les prend à la lettre — l'intimité de Dieu, parce qu'ils recèlent une signification authentiquement ananoétique (une analogie de proportionnalité propre) qui apparaît si l'on recourt à d'autres noms[1], bien qu'elle soit trop riche pour qu'aucun nom suffise à l'exprimer dans sa plénitude : en sorte que dans un même texte de l'Écriture, il peut y avoir, dit saint Thomas après saint Augustin, plusieurs sens

1. « Ea quae in uno loco scripturae traduntur sub metahporis, in aliis locis expressius exponuntur. » *Sum theol.*, I, 1, 9.

littéraux[1]. Ainsi considérée dans son maximum d'ampleur, selon qu'elle comprend même les métaphores sacrées, la suranalogie de la foi étend ses confins jusqu'à ce qu'on pourrait appeler l'analogie parabolique. La parabole en effet est une analogie métaphorique qui recèle, et c'est son mystère, une analogie de proportionnalité propre assignable et exprimable pour elle-même, mais inépuisable, et surabondant de sens à tel point qu'elle est toujours en plus de l'expression[2].

27. Il est dit que Dieu fit à Adam et à Ève exilés des vêtements de peau. Pareillement il nous fait lui-même, par le moyen de ses prophètes, puis de son Fils incarné et de son Église, des tissus de mots et de notions pour vêtir la nudité de notre intelligence en exil, jusqu'à ce qu'elle le voie.

C'est ainsi que la foi doit nécessairement procéder de façon cataphatique, puisqu'elle nous communique, en vertu du témoignage de la Vérité première, autrement dit de l'infaillible véracité de Dieu révélant, et grâce à la proposition faite par l'Église, la connaissance de ce qui est caché au sein de la déité. Comment entendront-ils s'ils ne sont pas enseignés ? Et comment seront-ils enseignés si ce n'est par le moyen d'énoncés et de notions ? Et comment seront-ils

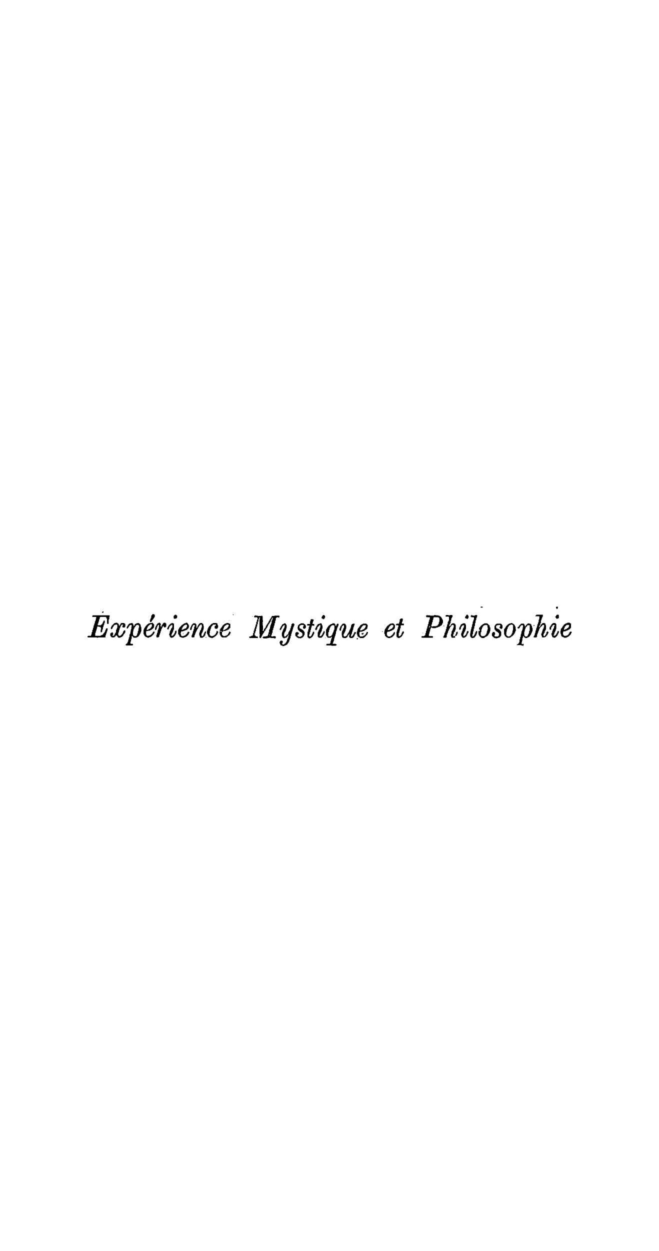
1. *Ibid.*, a. 10.

2. A la différence du mythe, qui signifie par mode de fiction certains traits du créé, mais qui par rapport aux choses divines n'a de soi qu'une valeur métaphorique entièrement indéterminée, n'enveloppe pas de soi d'analogie de proportionnalité propre assignable.

enseignés infailliblement, si ces énoncés et ces notions ne signifient pas, par mode analogique (suranalogique), cela même qui est en Dieu ? On comprend par là que la foi atteint la déité même, et dans des énoncés rigoureusement vrais, mais de loin, à distance je veux dire grâce au procédé analogique impliqué par l'usage même des notions et des énoncés. Pour devenir sagesse et contemplation, la connaissance de foi devra, sous une grâce divine d'inspiration et d'illumination, — et toujours cependant dans une obscurité translumineuse, qui demeure tant que Dieu n'est pas vu en lui-même, — faire cesser progressivement ce *de loin*, cet *à distance*, c'est-à-dire devenir expérimentale et procéder apophatiquement, en se délivrant du mode limité des concepts, non par une connaissance intellectuelle qui transcenderait le oui et le nom, mais par une passion des choses divines qui goûte et touche par le nom la profondeur infinie du oui.

DEUXIÈME PARTIE

LES DEGRÉS DU SAVOIR SUPRA-RATIONNEL



Expérience Mystique et Philosophie

CHAPITRE VI

EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET PHILOSOPHIE

Au R. P. Garrigou-Lagrange.

I

Les trois sagesses.

1. Nous entendrons ici le mot « expérience mystique », que cela soit convenu une fois pour toutes, non pas en un sens plus ou moins vague (extensible à toutes sortes de faits plus ou moins mystérieux ou préternaturels, ou même à la simple religiosité), mais au sens de *connaissance expérimentale*[1] *des*

1. Saint Thomas, pour désigner le *pati divina*, dit tantôt « quasi-expérience », tantôt « expérience » (cf. R. Garrigou-Lagrange, *Revue thomiste*, Nov.-Déc. 1928, pp. 469-472 ; A. Gardeil, *Ibid.*, Mai-Juin 1929, p. 272). Ce *quasi* est là pour maintenir les privilèges de la transcendance divine, il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse. Il est clair qu'une connaissance *absolument* immédiate et donc *parfaitement* expérimentale de Dieu est réservée à la béatitude. Mais en deçà de ce terme une connaissance vraiment bien qu'imparfaitement immédiate peut commencer dès ici-bas (voyez plus loin p. 517 note 1) ; c'est pourquoi, les réserves néces-

profondeurs de Dieu, ou de *passion des choses divines*, menant l'âme, par une suite d'états et de transformations, jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité, et à « sentir la vie de Dieu »[1].

D'autre part le suprême degré de l'inférieur touche au bord du supérieur : si, en disant philosophie, il faut surtout penser à la philosophie de la nature lorsqu'on étudie les relations de l'expérience scientifique et de la philosophie, en revanche, dans le présent chapitre, c'est avant tout, en disant philosophie, à la métaphysique que nous devrons penser.

2. Il convient, cela est fondamental, de distinguer trois sagesses proprement dites, la sagesse étant définie comme un savoir suprême, à objet universel, et jugeant des choses par les principes premiers. La première de ces sagesses, et la moins haute, est la sagesse métaphysique, science suprême de l'ordre purement rationnel ou naturel. S'élevant à partir des choses visibles dont elle cherche la raison dernière, elle reconnaît rationnellement l'existence de Dieu cause première et auteur de la nature. Dieu, en effet, peut être connu, son existence et ses perfections, son unité, sa simplicité, sa distinction réelle et absolue d'avec le monde, par la raison partant des créatures, — *τοῖς ποιήμασιν*,[2] — et s'élevant par la

saires étant faites, il est permis, comme le note le P. Gardeil, d'user librement des mots « expérience », « expérimental », ainsi que fait bien souvent d'ailleurs un Jean de Saint-Thomas.

1. Saint Jean de la Croix, *Vive Flamme*, str. 1, vers 1, Silv., IV, p. 10 (112).

2. Saint Paul, *Rom.*, I, 20.

voie de la causalité jusqu'au Principe premier de tout l'être[1].

La connaissance de Dieu ainsi procurée par la raison constitue la philosophie première, métaphysique ou « théologie naturelle », comme disait Aristote. C'est une connaissance ananoétique ou par analogie, ce qui est tout autre chose qu'une connaissance métaphorique. Elle use, pour connaître Dieu, de notions que nous allons chercher dans les choses, et que nous concevons donc sous un *mode* limité, selon qu'elles sont réalisées dans les choses créées, mais qui, *en elles-mêmes*, dans leur signifié, n'impliquent pas de l'imitation ou d'imperfection, et qui peuvent donc convenir au sens propre, intrinsèquement, à l'Incréé aussi bien qu'au créé. Connaissance prismatisée par les créatures, mais véridique.

Saint Thomas, est-il besoin de la dire, n'a jamais regardé l'intelligence humaine comme bornée de soi à la science du sensible, à quoi s'ajouterait, comme une rallonge illusoire, une connaissance métaphorique des choses invisibles et spirituelles. Cette interprétation dérisoire, qu'on entend parfois formuler, car les mots supportent tout, est une méconnaissance radicale de sa pensée. Si notre intelligence est ordonnée directement, en tant qu'humaine, à l'être

1. Ce point a été, on le sait, l'objet d'une définition de l'Église au Concile du Vatican (Denz.-Pannw., 1785-1806) encore précisée plus tard par Pie X : « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* [cf. Rom., I, 20], hoc est, per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse... ». (*Ibid.*, 2145).

tel qu'il est concrété dans les choses sensibles, elle reste ordonnée, en tant qu'intelligence, à l'être dans toute son amplitude, et l'être atteint dans les choses sensibles est déjà un objet de pensée qui dépasse le sensible, il contraint lui-même l'esprit à concevoir une zone d'être délivrée des limites du sensible et à chercher dans cette zone les suprêmes raisons de tout le reste. De sorte que notre ordination naturelle à l'être des choses placées sur le même plan que nous est comme une amorce, un piège, qui nous force à passer à un plan supérieur ; au point de vue de la connaissance spéculative comme au point de vue de l'éthique, il faut dire avec Aristote que la nature humaine, par ce qu'il y a de principal en elle, à savoir par le *νοῦς*, demande à passer à ce qui est au-dessus de l'homme.

La métaphysique ne peut atteindre l'essence divine en elle-même ; cependant elle connaît Dieu en vérité, dans le miroir divisé des perfections transcendantales analogiquement communes à l'incréé et au créé, et où elle saisit, sous le mode imparfait propre aux choses infinies, des réalités qui, portées à l'état pur et débordant tous nos concepts, préexistent dans l'incompréhensible simplicité de l'Infini.

3. Au-dessus de cette sagesse d'ordre naturel, métaphysique ou théologie naturelle, il y a la science des mystères révélés, la théologie proprement dite, qui développe rationnellement, selon le mode discursif qui nous est naturel, les vérités virtuellement comprises dans le dépôt révélé. Procédant selon le mode et les enchaînements de la raison, mais enra-

cinée dans la foi, dont elle reçoit ses principes, empruntés à la science de Dieu, sa lumière propre n'est pas la lumière de la raison toute seule, mais la lumière de la raison éclairée par la foi. A cause de cela même, sa certitude est de soi supérieure à celle de la métaphysique.

Elle a pour objet [1] non pas Dieu raconté par les créatures, Dieu comme cause première ou auteur de l'ordre naturel, mais Dieu au titre même du mystère, inaccessible à la seule raison, de son essence et de sa vie intime ; non pas Dieu dans ce que la raison découvre en lui d'analogiquement commun avec les autres êtres, mais Dieu dans ce qu'il a d'absolument propre, dans ce qui lui appartient à lui seul, *deitas ut sic*, disent les théologiens. Ce Dieu qui sera connu face à face dans la vision béatifique.

4. La déité comme telle, qui est au-dessus de l'être et de toute perfection concevable, Dieu considéré selon son essence propre et sa vie intime, *sub ratione suae propriae quidditatis* [2], disons l'intériorité, l'*ipséité*

---

1. Pour éviter de compliquer inutilement le vocabulaire, nous ne tenons pas compte ici de la distinction établie par les scolastiques entre le *subjectum* et l'*objectum* d'une science. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 11 (onze) (Vivès, t. I).

2. CAJETAN, *in Sum. theol.*, I, 1, 7 : « Deus secundum ipsam rationem deitatis », JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, in I. P., q. 1, disp. 2, a. 11, n. 4 (Vivès, t. II). — Dieu, au titre même de sa déité, *sub ratione deitatis*, est l'objet *premier* de la vision béatifique, de la foi et de la théologie, comme aussi de la sagesse infuse. Celles-ci, toutefois, ont aussi pour objet les créatures, mais en tant que référées à Dieu, et donc comme objet secondaire.

de Dieu, remarquons que c'est là un objet commun à la vision des bienheureux, à la vertu théologale de foi, à la théologie. Mais ces trois regards atteignent ce même objet de trois manières, sous trois raisons formelles différentes.

La vision béatifique le connait PAR et DANS *son essence même, sicut in se est*[1], selon ce qu'il est en soi, d'une manière adéquate à ce qu'il est, sans l'intermédiaire d'aucune créature et d'aucune idée. C'est là *scire de Deo quid est*, connaître son essence en elle-même. « Alors, dit saint Paul, je connaîtrai comme je suis connu »[2], et saint Jean : « Nous le verrons comme il est, *sicuti est, καθώς ἐστιν* »[3]. Dans la vision, l'ipséité divine sera saisie telle qu'elle est.

La foi, suppléance ici-bas de la vision, et commencement de la vie éternelle, connaît ce même objet SANS LE VOIR, en donnant dans l'obscurité une adhésion infaillible à ce que la Vérité première a révélé d'elle-même. Vertu essentiellement surnaturelle, supra-rationnelle, parce que son motif formel, *Veritas prima revelans*, est lui-même essentiellement surnaturel, elle connaît ainsi, d'une manière très imparfaite, la seule possible pour la communication à la race humaine du trésor révélé, cela même que voient en Dieu, Dieu et les bienheureux. En adhérant au témoignage de la Vérité première, c'est l'intimité,

1. Saint Thomas emploie aussi l'expression *secundum quod in se est*. Cf. *Sum. theol.*, II-II, I, 2, ad 3 ; 8, 2.

2. *I. Cor.*, XIII, 12. Sur ce mot de saint Paul, voir plus loin Annexe VIII, p. 902.

3. JOAN., 3, 2.

l'ipséité même de Dieu, *Deus secundum propriam quidditatem*[1], qu'elle atteint sans la voir. Tel est l'objet auquel elle se termine, la *chose* à laquelle elle s'arrête[2], où elle est fixée par la révélation.

Mais c'est dans les signes du langage et des concepts humains que cette communication lui est faite. Et comment pourrions-nous l'entendre autrement ? Dieu parle notre langage pour être entendu de nous. Ces moyens de transmission de la divine vérité, ces énoncés conceptuels par où nous arrive la lumière incréée, — et que l'Église, corps mystique du Christ, qui par son chef voit ce que nous croyons, et qu'assiste l'Esprit de Dieu, taille avec une stricte exactitude, — tel est l'intermédiaire par lequel la foi passe et dont elle use pour atteindre la déité, tels sont, comme dit saint Jean de la Croix, ses *dehors argentés*, par le moyen desquels l'esprit adhère à l'or pur de la réalité divine. Disons que

1. CAJETAN, *loc. cit.*

2. *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.* (*Sum. theol.*, II-II, 1, 2, ad 2.) Cf. *ibid.*, 1, 6, ad 2. — *De Verit.*, 14, 8, ad 5 : « Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei objectum : sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis ; et sic, per hoc quod compositioni factae, tanquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum ; et sic nihil prohibet veritatem promam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum. » C'est parce que la foi se termine ainsi à la quiddité même de Dieu prise *secundum seipsam* et selon son indivisibilité, qu'il faut dire que la raison toute seule (dénuée de toute foi même implicite), lorsqu'elle connaît certaines vérités d'ordre naturel impliquées dans les vérités de la foi, comme l'existence et l'unité de Dieu, n'atteint cependant à aucun titre et d'aucune manière l'objet de la foi. « Quia, ut Phil. dicit. IX Metaph., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter. » (*Sum. theol.*, II-II, 2, 2, ad 3).

c'est là son objet pris non plus du côté de la chose crue elle-même, *ex parte ipsius rei creditae,* mais du côté des *signes ou moyens* dont se sert l'esprit qui croit, *ex parte credentis*[1].

On le voit, la connaissance par analogie revient ici d'une certaine manière, dans la mesure même où la révélation use de signes humains. Elle ne revient pas comme déterminant la formalité première elle-même sous laquelle est constituée comme objet la chose connue, Dieu, qui est atteint au titre de son ipséité même, de ce qui le constitue en propre, et non pas, comme pour la métaphysique, de son analogie avec les choses. Mais elle revient quant aux signes et aux moyens qui mettent un tel objet à notre portée. Pour exprimer le mystère de la Trinité, il faudra bien user des notions de Père et de Fils, d'Esprit, de génération, de procession, de nature, de personne, qui nous sont d'abord fournies par les créatures, et que Dieu lui-même, se faisant raconter par le Fils qui est dans son sein, et par l'Église qui garde et explicite la parole du Fils, réunit dans les énoncés dogmatiques : concepts analogiques

1. « Objectum fidei dupliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius rei creditae ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa, de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis ; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis...

« In symbolo tanguntur ea, de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet : actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem : non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scienia, ita et in fide ». Saint Thomas, *Sum theol.*, II-II, 1, 2, corp. et ad 2.

dont la lumière propre de la foi, *lumen infusum fidei*, qui est quelque chose de plus « formel » qu'eux, de plus secrètement et vitalement surnaturel, se sert pour atteindre l'intimité de Dieu.

Il importe, nous l'avons remarqué à la fin du chapitre précédent, de bien distinguer cet emploi de l'analogie dans le domaine de la foi et son emploi dans le domaine de la métaphysique. Il y a là une différence capitale sur laquelle on n'insiste pas toujours assez. Dans le cas de la métaphysique, l'analogie constitue la forme même et la règle de la connaissance. Dieu n'est pas atteint au titre de sa nature incommunicable et de son ipséité, selon l'indivisibilité de sa pure et très simple essence, mais seulement selon ce qui est manifesté dans les reflets, d'ailleurs véridiques, et dans les participations analogiques que nous offrent de lui les choses proportionnées à notre raison. Son essence n'est pas atteinte comme telle, mais pour autant seulement que les créatures en parlent d'elles-mêmes à notre intelligence. Ainsi, non seulement le mode de connaissance est humain, mais encore l'objet lui-même en tant que proposé à l'esprit et constitué comme terme de la connaissance *(sub ratione primi entis)* est pris selon qu'il condescend pour ainsi dire à l'humaine raison par le miroir des choses sensibles et par l'analogie de l'être[1]. La métaphysique est installée au sommet du monde créé, et de là regarde

1. Aussi bien, dans toute connaissance acquise par nos propres forces, la formalité première elle-même sous laquelle l'objet est constitué comme objet est-elle corrélative à notre manière de connaître et du même degré qu'elle.

sans le voir en lui-même le foyer inaccessible vers lequel convergent toutes les perfections créées, et dont elle ne saisit la très pure lumière que brisée dans la multiplicité de ces perfections. La foi est installée dans ce foyer lui-même, au cœur de l'Incréé, mais Dieu lui a fermé les yeux. Et c'est par les images des créatures qu'elle se souvient d'avoir vues en bas, qu'il lui en décrit le mystère. La déité comme telle est atteinte, mais sans être vue, et sans pouvoir être autrement appréhendée que par les analogies que Dieu choisit dans le créé pour nous en instruire. C'est donc encore, à cause de ces moyens ananoétiques, ne pas connaître l'essence divine en elle-même, *scire tantum de Deo quia est*[1] ; et pourtant c'est déjà, quant à la réalité atteinte, connaître Dieu au titre même de son essence, ou selon son essence propre elle-même. Autrement dit, la suranalogie de la foi accommode à notre faiblesse une connaissance dont la régle formelle *(veritas prima revelans)* est absolument supérieure. Et ainsi, il y a pour la foi une étonnante disproportion, une dislocation, si j'ose dire, entre *l'objet* terminatif lui-même ou la réalité connue, qui est Dieu au titre même de son intériorité, de son indivisible et très sainte essence, révélée dans le témoignage de la Vérité première, et le *mode* de connaissance qui reste proportionné à notre nature[2].

1. Cf. chap. v, pp. 454-456 ; 480 ; et plus loin Annexe III.

2. Il en est ainsi parce que la foi est une connaissance révélée. *Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* (JOANN., I, 18). Ici la première formalité sous laquelle l'objet est constitué comme tel se rapporte non pas à

Un objet formel essentiellement surhumain, un mode de connaître humain, voilà pourquoi, nous pouvons le noter tout de suite en passant, la foi s'efforcera de dépasser son mode lui-même de connaître ; voilà pourquoi, à la différence de la métaphysique, elle posera de soi dans l'âme, au moins radicalement, un désir inconditionnel de la contemplation mystique proprement dite, qui est contenue dans sa sphère propre et qu'à elle seule, pourtant, elle ne suffit pas à procurer[1].

5. Maintenant, ce Dieu de la foi, la Déité comme telle, non pas en vue, mais crue, atteinte dans le témoignage de la Vérité première et au moyen des définitions dogmatiques, c'est aussi l'objet de la théologie, qui l'envisage au point de vue de la « révélation virtuelle », comme on dit, c'est-à-dire des conséquences que la raison éclairée par la foi peut tirer des principes formellement révélés.

---

notre manière de connaître, mais à Celui même qui révèle et à sa manière à Lui de connaître. C'est ainsi que la foi et la théologie sont des connaissances subalternées à la science de Dieu et des bienheureux.

1. Cf. Saint Thomas, *De Verit.*, 14, 2 : « Unde oportet quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. XVII, 3 : *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri ; et haec est per fidem... » — *Ibid.*, ad 1 : « [Fides] est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae ». — Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, II-II, q. 1, disp. 2, a. 1, n. 9 (Vivès, t. VII, p. 28) : « Fides importat motum quemdam intellectus ad visionem in qua quietatur ».

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans de longs développements concernant la nature de la sagesse théologique. Ce qu'il importe seulement de marquer, c'est qu'elle est tout autre chose qu'une simple application de la philosophie aux matières de la révélation : conception à vrai dire monstrueuse, qui soumettrait le donné révélé à une lumière purement humaine, et subordonnerait la sagesse théologique à la philosophie[1]. Il n'est de science ou de sagesse authentique que si une vertu intellectuelle proportionne dans l'âme la lumière de discernement et de jugement au degré propre de l'objet. A un objet qui est les profondeurs du divinement révélé en tant qu'exploitables par la raison, doit nécessaire ment répondre comme lumière dans l'âme, non la lumière de la philosophie, mais une lumière proportionnée, celle de la foi surnaturelle assumant et dirigeant le mouvement naturel de la raison et son mode naturel de savoir. La théologie n'est donc pas une simple application de la raison naturelle et de la philosophie au donné révélé, elle est une élucidation du donné révélé par la foi vitalement jointe à la raison, progressant à pas de raison et s'armant de philosophie. C'est pourquoi, loin de se subordonner la théologie, la philosophie est proprement « servante » de la théologie dans l'usage immanent que la théologie fait d'elle. La théologie est libre à l'égard des doctrines philosophiques, c'est elle qui choisit parmi ces doctrines celle qui sera entre ses

1. Cf. notre *Songe de Descartes,* chap. III. — Sur les relations de la théologie et de la foi, voir aussi F. MARIN-SOLA, *L'Évolution homogene du dogme catholique,* Fribourg, 1924.

mains le meilleur instrument de vérité. Et qu'un théologien perde la foi théologale, il peut garder encore toute la machinerie et l'organisation conceptuelle de sa science, il garde celle-ci comme une morte dans son esprit, il a perdu sa lumière propre, il n'est plus théologien que comme un cadavre est un homme.

vision béatifique		vu par son essence (sicuti est)		Dieu selon sa vie propre (sub ratione deitatis)
foi	et dons du St Esprit (sagesse mystique)	expérimenté	attesté par la Vérité première	
	seule	formellement révélé		
	et raison (sagesse théologique)	virtuellement révélé		
raison (sagesse métaphysique)		montré par ses effets		Dieu comme cause première (sub ratione primi entis)

En résumé, la Déité même comme vue, ou quidditativement connue, voilà l'objet[1] de la science des bienheureux. La Déité même comme crue, et formellement révélée, c'est l'objet de la foi. La Déité même comme crue et virtuellement révélée, c'est l'objet de la théologie.

1. L'objet *premier*. Cf. p. 493, note 2.

6. Nous avons dit qu'au-dessus de la sagesse métaphysique il y a la sagesse théologique. Au-dessus de celle-ci, il y a enfin la sagesse infuse, qu'on appelle aussi théologie mystique, et qui consiste à connaître l'objet essentiellement surnaturel de la foi et de la théologie, la Déité comme telle, *selon un mode lui-même supra-humain et surnaturel.* Il s'agit alors, selon le mot profond de Denys, non plus seulement d'apprendre, mais de pâtir les choses divines. De connaître Dieu par expérience, dans le silence de toute créature et de toute représentation, et selon une *manière* de connaître proportionnée elle-même, autant que c'est possible ici-bas, à l'objet connu. A cela, la foi toute seule ne suffit pas, il fait qu'elle soit perfectionnée dans son mode d'opérer par les dons du Saint-Esprit, don d'intelligence et surtout don de sagesse. C'est là l'expérience mystique, d'ordre surnaturel, dont nous devons maintenant examiner les conditions.

II

La grâce sanctifiante.

7. Si nous voulons préciser convenablement la position de l'expérience mystique et de la philosophie l'une à l'égard de l'autre, et nous demander en particulier si une expérience mystique d'ordre naturel est possible, il nous fait commencer par l'examen de l'expérience mystique elle-même d'ordre surnaturel, attestée par tous les saints, et dont la réalité comme l'authenticité sont certaines, et conduire notre étude

d'une façon non pas empirique et extérieure, mais scientifique, assignant les raisons d'être[1]. Pour cela, il est strictement indispensable de recourir à la théologie, les moyens de penser de la philosophie seule, et son lexique, étant essentiellement insuffisants à l'égard d'un objet surnaturel. On comprendra donc que nous devions commencer par un exposé d'ordre théologique, emprunté à saint Thomas d'Aquin et à ses plus fidèles interprètes, et où, pour traiter de l'expérience mystique et surnaturelle scientifiquement ou selon ses principes intrinsèques, en allant des principes éloignés et radicaux aux principes prochains, il nous faudra considérer brièvement :

d'abord les conditions premières, d'ordre ontologique, de cette expérience, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et l'inhabitation des personnes divines dans l'âme en état de grâce ; ensuite, dans l'ordre de l'exercice ou de l'opération, la manière dont a lieu cette expérience et les moyens qu'elle met en jeu : c'est-à-dire les dons du Saint-Esprit et la connaissance par connaturalité due à la charité.

8. Toute la théologie de la grâce sanctifiante s'appuie sur la parole de saint Pierre : la grâce nous fait participants de la nature divine, *consortes divinae naturae*[2]. Comment pouvons-nous ainsi être rendus des dieux par participation, recevoir communication de ce qui est propre à Dieu seul ? Comment un sujet fini peut-il participer *formellement* la nature de l'Infini ?

1. Voyez plus loin l'Annexe V, § 1.

2. Θείας κοινωνοὶ φύσεως ». II PETR., I, 4.

Les thomistes répondent : C'est dans l'ordre de la *relation à l'objet* que l'âme est ainsi infinitisée. Une participation formelle de la déité qui serait impossible s'il s'agissait d'avoir la déité pour essence (que ce qui n'est pas Dieu reçoive pour essence l'essence même de Dieu, c'est absurdité pure), est possible s'il s'agit d'avoir la déité pour objet : que ce qui n'est pas Dieu soit élevé, dans le fonds premier lui-même et les énergies d'où procèdent ses opérations, à avoir pour objet d'intelligence et d'amour Dieu lui-même tel qu'il se voit et qu'il s'aime, c'est une chose impossible aux seules forces de la nature, mais où nulle impossibilité absolue ne peut être décelée. La grâce nous confère surnaturellement un pouvoir radical de saisir comme objet l'Acte pur, une nouvelle racine d'opération spirituelle qui a pour objet propre et spécificatif l'essence divine elle-même[1].

Par la vision intuitive de l'essence divine, la créature béatifiée recevra, — sans ombre de panthéisme, — infiniment plus que ce que le panthéisme le plus audacieux peut rêver : Dieu même infiniment transcendant, non pas le misérable Dieu-idole mêlé à l'être des choses et émergeant de nos efforts qu'imaginent le panthéisme et la philosophie du devenir, mais le vrai Dieu, éternellement se suffisant à lui-même, éternellement bienheureux dans la trinité des Personnes, — par la vision la créature devient le vrai Dieu lui-même, mais dans l'ordre de l'immatérielle union qui fait l'acte intellectuel, non dans l'ordre de la substance.

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I-II, q. 110, disp. 22, a. 1 (Vivès, t. VI, p. 790 sqq.).

La grâce sanctifiante est une qualité inhérente, un « habitus entitatif » qui est le germe très riche, — posé en nous dès ici-bas par mode de nature ou de *principe radical,* — de cette opération qu'est la vision béatifique. Don premier de l'amour, don parfaitement gratuit, elle est une nouvelle nature spirituelle greffée dans l'essence même de notre âme, et qui demande comme son dû à voir Dieu comme il se voit. Comme notre nature pensante a pour objet proportionné l'être des choses matérielles comme nous, comme la nature angélique à pour objet proportionné les essences spirituelles, ce principe spirituel surnaturel a pour objet connaturel le Surnaturel subsistant, nous proportionne par le fond de l'être à un objet essentiellement divin ; et sans doute il ne fleurira en vision qu'au terme, mais il fleurit dès ici-bas en charité, qui est sur terre *la même* qu'au ciel, bien que sous un état imparfait, car elle demande de soi à découler de la vision, et ne procède ici-bas de la foi que comme d'une suppléance de la vision [1]. Et avec la charité et pour la charité, sa propriété inséparable, cette nouvelle nature développe en nous tout un organisme d'énergies surnaturelles, vertus théologales d'espérance et de foi, dons du Saint-Esprit, vertus morales infuses, qui établissent notre conversation dans le ciel.

9. Voilà comment la grâce, tout en nous laissant, — dans l'ordre de l'être, — infiniment distants de

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *ibid.*, I-II, q. 72, disp. 17, a. 3, n. 28 (Vivès, t. VI, p. 564).

l'Acte pur[1], est dans l'ordre des opérations spirituelles et de la relation à l'objet une participation formelle de la nature divine. Une semence de Dieu : *semen Dei*[2]. Rien de métaphorique ici, rien de simplement moral : une réalité « physique », comme disent les théologiens, c'est-à-dire ontologique, tout ce qu'il y a de plus positive et efficiente, la plus solide des réalités. C'est au point de vue de cette transfiguration radicale, qui nous rend vraiment fils adoptifs de Dieu et nous fait vivre *modo aeterno*, de la vie même de l'Éternel, qu'on doit se placer pour se faire une idée pas trop imparfaite de la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, qui est au cœur même de la foi catholique. Si nous avions une idée assez haute de la grâce, bien des glissements vers le naturalisme seraient rendus impossibles. Il arrive que l'on confonde plus ou moins, comme le faisait Leibniz, le royaume de la grâce avec le royaume des esprits. C'est une erreur capitale.

Il est un ordre spirituel, métaphysique, d'au-delà de la nature sensible, où vit non seulement le métaphysicien, mais aussi le poète, et qui est au-dessus de toute la machine et de toutes les lois de l'univers des corps. A cet ordre se rattache ce qui est au recès le plus caché de la personnalité, l'activité morale et libre, et plus généralement volontaire,

---

1. C'est en ce sens qu'il est défini au IVe Concile de Latran, à propos précisément de la grâce : « Inter Creatorem et creaturam non potest esse tanta similitudo quin sit semper major dissimilitudo notanda » (Denz.-Bannw., 432).

2. JOANN., I, 3.

selon que par elle un esprit se contient lui-même : comme telle elle n'est pas une partie de cet univers (c'est pourquoi les anges ne savent pas naturellement les secrets des cœurs[1]), elle émerge au-dessus de tout l'univers créé, sensible et suprasensible, pris précisément comme *artefactum*, comme ouvrage d'art. Mais ce monde des esprits et de la liberté, loin d'envelopper par lui-même une participation formelle de la déité, est de soi le sommet de la nature entendue au sens tout à fait général de ce qui a sa consistance propre en tant même qu'autre que Dieu, et il reste lui-même, tant qu'il n'est pas gratuitement surélevé, un monde seulement naturel ; il y a encore une distance infinie entre cet ordre-là et l'ordre de la grâce, qui est au-dessus non seulement de la nature sensible, mais de toute nature créée et créable, et de tout exercice seulement naturel de la liberté ; la charité est infiniment plus au-dessus du plus haut esprit créé que celui-ci n'est au-dessus des corps, l'acte de foi ou d'amour d'un petit enfant va infiniment plus loin, est quelque chose d'incomparablement plus précieux, plus vigoureux, et plus efficace, que l'acte naturel le plus resplendissant du plus élevé des anges. La phrase fameuse de Pascal sur les trois ordres exprime une élémentaire vérité du christianisme. *Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi*[2].

Nous avons indiqué les raisons théologiques de cette vérité fondamentale. La grâce nous ordonne

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, I. P., q. 58, disp. 22, a. 3 (Vivès, t. IV).

2. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 113, 9, ad 2.

à la vision de l'essence divine, de la Déité même, qui est au-dessus de l'être, tandis que par nature nous ne sommes ordonnés qu'à la connaissance de l'être en général et d'abord de l'être des choses sensibles.

On voit quel danger il y aurait à brouiller si peu que ce soit ces deux objets formels. Ce serait risquer de confondre notre intellectualité de nature et notre intellectualité de grâce.

Sans doute, de par notre nature même d'êtres raisonnables, sommes-nous *proportionnables* à l'essence divine comme objet de vision. Mais nous n'y sommes *proportionnés* que par la grâce, c'est le propre de la grâce de nous y proportionner, radicalement par elle-même, de façon prochaine par la lumière de gloire. Et cela est entièrement surnaturel. Cette proportionnabilité n'est que la puissance obédientielle de notre âme à l'égard du premier Agent.

Dans les opérations surnaturelles il y a deux activités jointes mais non juxtaposées, celle de la nature ne commence pas de son côté ce que la grâce achèverait du sien, dès le principe elle agit comme élevée. Si la nature et la grâce se *partageaient* les rôles dans l'opération surnaturelle, dans la vision de Dieu au ciel, dans l'acte des vertus théologales ici-bas, c'est alors qu'il y aurait addition mécanique. Non ! Précisément parce que notre essence même et nos pouvoirs naturels d'action eux-mêmes sont docilité et potentialité à l'égard de Dieu, c'est bien de notre fonds même, du tréfonds de notre âme et de nos facultés, mais *comme* surélevées par la grâce et par ses énergies, *comme* portées par ces qualités

infuses à des possibilités absolument inaccessibles à leur seule nature, qu'émanent les actes surnaturels.

L'habitation des Personnes divines dans l'âme.

10. L'effet de notre élévation à l'état de grâce est un nouveau mode de présence de Dieu en nous, ce que les théologiens appellent la mission des Personnes divines et l'habitation de la Trinité dans l'âme.

Dieu est présent en nous, au plus intime de nous, comme au plus intime de toutes choses, par son immensité, ou au titre de son efficience infinie, parce qu'à chaque instant il nous donne l'être et l'agir.

Mais c'est de bien autre chose que de cette présence commune d'immensité qu'il s'agit ici. Il s'agit d'une présence spéciale, absolument propre aux âmes en état de grâce[1].

1. « Divinae Personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo ; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam : sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum : secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde, secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter Persona divina. — Similiter, illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti-

Cette présence spéciale présuppose sans doute la présence d'immensité et ne serait pas possible sans elle, mais d'elle-même, et selon ses exigences propres, c'est une présence *réelle* et *physique* (ontologique) de Dieu au fond de nous.

Comment cela ? A quel titre ? A titre d'*objet*.

Non plus à titre de principe efficient dont la causalité première donne l'être à tout dans l'âme, mais à titre de terme vers lequel l'âme est intérieurement tournée, retournée, convertie, ordonnée comme à un objet de connaissance d'amour,

ajoutons tout de suite, car c'est la clef de toute la question, non pas d'une connaissance et d'un amour quelconque, non ! d'une connaissance et d'un amour fruitifs, expérimentaux[1], qui nous mettent en possession de Dieu, nous unissent à lui réellement et non à distance. Car si les Personnes divines se donnent à nous, c'est pour que nous les possédions,

---

vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina Persona est solum secundum gratiam gratum facientem. » Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 43, 3.

Cette question de la présence de grâce et de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme est magnifiquement élucidée par JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3 (Vivès, t. IV). C'est à ces pages, ainsi qu'aux articles de saint Thomas sur la mission des Personnes divines (*in I. Sent.*, dist. 14, q. 1 et 2 ; *Sum. theol.*, I, 43) qu'il faut se reporter comme à la source doctrinale essentielle. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, pp. 74-76 ; pp. 238-256 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, Revue thomiste, nov.-déc. 1928, pp. 449 et suiv.

1. « Novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia ut objectum experimentaliter cognoscibile et fruibile intra animam. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 32, disp. 17, a. 3. n. 10 (Vivès, t. IV).

pour être à *nous*[1] ; le don de Dieu est tel qu'il nous met en état, selon le mot de saint Thomas, de jouir librement des Personnes divines[2]. Et cela serait-il possible si elles n'étaient pas là, réellement, ontologiquement présentes et s'offrant au fond de nous ?

11. Sans doute est-ce seulement dans la vie future et par la vision que l'homme jouira de cette possession parfaite. Mais Dieu ne se donne pas dès à présent comme objet de fruition pour que cette donation reste à présent lettre morte et soit toute réservée à la vie future. *Carissimi, nunc filii Dei sumus,* dit saint Jean[3], c'est dès maintenant que nous sommes

---

1. « In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus, non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque est creaturae ad Deum, sed oportet quod referatur ad ipsum sicut ad habitum ; *quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo.* Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis ; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae Personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia ; propter quod Spiritus sanctus dicitur pignus hereditatis nostrae ». Saint THOMAS, *in I. Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

2. « Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona, fruatur ». *Sum. theol.*, I, 43, 3, ad 1. — Cf. *ibid.*, ad 2.

3. JOANN., III, 2. — Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 8, disp. 8, a. 6 (Vivès, t. II) : « Hic autem est unio ista fruitionis inchoata, et imperfecta. Vere tamen ratione illius dicitur Deus, non solum communi modo suae immensitatis et contactu operationis esse in anima, sed per modum inhabitantis, et amici, et conviventis et finis possessi. Nec solum hoc intelligitur

fils de Dieu. « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ?[1] » C'est maintenant que commence la vie éternelle. Elle commence ici-bas, elle doit y grandir sans cesse jusqu'à la dissolution du corps, de manière à réaliser précisément par l'expérience mystique et la contemplation infuse, autant que c'est possible sur cette terre, dans la nuit de la foi, *où n'a pas encore apparu ce que nous serons*[2], cette possession de Dieu à laquelle la grâce sanctifiante est essentiellement ordonnée.

On voit ainsi que l'expérience mystique et la contemplation infuse apparaissent bien comme le terme normal de droit de la vie de la grâce, on peut même dire comme le sommet vers lequel tend toute la vie humaine : car dans ce monde déchu et racheté, où la grâce fait pression de toutes parts, la vie humaine tend à la vie chrétienne, puisque tout homme appartient de droit au Christ, chef du genre humain et la vie chrétienne elle-même tend, comme nous venons de le dire, à la vie mystique.

fieri in gloria, sed etiam hic quando datur gratia ; tum quia invisibilis missio Personarum, per quam Spiritus Sanctus personaliter datur, et non solum dona ejus, non solum fit in gloria, sed etiam quando fit sanctificatio in gratia, vel aliquod speciale augmentum (ut dicit div. Thomas, q. 43, a. 6), tum etiam quia I ad Corinth., 3, ubi dicit Apostolus : *Templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis,* statim : *si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.* Loquitur ergo Apostolus de statu in quo potest hoc templum violari, qui est status viae et non patriae ».

1. Saint Paul, *I Cor.*, VI, 19.

2. JOANN., *loc. cit.*

Les dons du Saint-Esprit.

12. La grâce sanctifiante et l'habitation de Dieu dans l'âme en état de grâce : voilà les fondements ontologiques, les principes premiers de l'expérience mystique.

Quels sont les principes prochains de celle-ci, autrement dit comment se réalise-t-elle ?

Pour une telle analyse théologique, deux caractères de cette expérience doivent avant tout retenir notre attention. En premier lieu, c'est une connaissance de mode supra-humain. En second lieu, c'est une connaissance par connaturalité.

C'est une connaissance de mode supra-humain et surnaturel. Le mode humain et naturel de connaître (naturel, *mutatis mutandis*, à l'ange lui-même), consiste à connaître par idées ou concepts, et donc, en ce qui concerne les choses divines, par l'analogie des réalités créés sur lesquelles est mesurée la manière de signifier de nos concepts. C'est pourquoi la foi, bien qu'elle atteigne Dieu selon son intériorité même et sa vie propre, *secundum suam propriam quidditatem*, ne l'atteint ainsi qu'à distance et reste une connaissance médiate, énigmatique, comme dit saint Paul [1], en ce sens qu'elle use pour cela, comme nous le notions plus haut, de moyens formels proportionnés à notre mode naturel de connaître, concepts et formules conceptuelles, notions analogiques ou plutôt suranalogiques.

Pour connaître Dieu sans distance, autant que

1. *I. Cor.*, XIII, 12.

c'est possible ici-bas, en dépassant le mode humain et naturel des concepts (et donc, comme y insiste tant saint Jean de la Croix, en renonçant à toute conception distincte, et à toute connaissance claire[1]), il faut par suite, absolument non seulement une motion d'en faut, mais une régulation objective supérieure, en d'autres termes une inspiration spéciale du Saint-Esprit. L'expérience mystique est une connaissance surnaturellement *inspirée.*

D'autre part, s'il est vrai que l'expérience mystique est dans la ligne normale du développement de la vie de la grâce, il faut bien qu'il y ait dans l'âme en état de grâce des voiles toutes prêtes à recevoir ainsi le souffle du ciel, disons, en langage scolastique, des dispositions permanentes ou des habitus qui assurent la possibilité, normale de droit, de parvenir à cette connaissance inspirée. Tels sont les dons du Saint-Esprit, dont l'office propre est de rendre l'âme *bien mobile* à l'inspiration divine.

(Aussi bien, d'une façon beaucoup plus générale, saint Thomas enseigne-t-il que ces dons sont nécessaires à la vie chrétienne[2], parce que la raison ne saurait être premier principe suffisant pour user de pouvoirs supra-rationnels et divins par leur objet comme sont les vertus théologales. Nous sommes comme des enfants auxquels auraient été donnés

1. Car il est bien évident que connaître Dieu à la fois *sans distance* et *clairement* ne peut avoir lieu que dans la vision béatique. En attendant, la nuit doit grandir dans la mesure où la distance diminue. « Cuanto menos distinctamente le entienden, más se llegan a él. » (Saint JEAN DE LA CROIX, *Cant.*, str. 1, seconde rédaction, Silv., III, 203).

2. *Sum theol.*, I-II, 68, 2.

un art surnaturel, un pinceau pour écrire dans le ciel. Il faut bien que Dieu lui-même mette sa main sur leur main, et conduise le trait).

L'expérience mystique est donc une connaissance de mode suprahumain, supposant une inspiration spéciale de Dieu et procurée par les dons du Saint-Esprit, du moins par ceux d'entre eux qui concernent spécialement la connaissance, par les dons infus d'intelligence et de sagesse.

La connaissance par connaturalité.

13. Elle a un second caractère : c'est une connaissance par connaturalité.

Il y a deux moyens, dit saint Thomas[1], de juger par exemple des choses de la chasteté : avoir dans notre intelligence la science morale, qui crée en nous une proportion intellectuelle aux vérités concernant cette vertu, et qui, si l'on nous interroge sur celle-si nous fait répondre juste en consultant purement l'objet.

Ou avoir dans nos facultés de désir la vertu même de chasteté, avoir cette vertu incarnée, inviscérée en nous, ce qui nous permet de répondre juste par mode non plus de science, mais d'instinct, en consultant notre inclination, notre connaturalité avec la chasteté.

Vis-à-vis de Dieu, il n'y a pas d'autre moyen de dépasser la connaissance par concepts que d'user pour le connaître de notre connaturalité même, de

1. *Ibid.*, II-II, 45, 2 ; cf. I, 1, 6, ad 3.

notre co-naissance, comme dirait Claudel, ou co-nativité avec lui.

Qu'est-ce qui nous connaturalise radicalement à Dieu ? La grâce sanctifiante, par qui nous sommes rendus *consortes divinae naturae.* Qu'est-ce qui fait passer à l'acte, fleurir en actualité opérative cette connaturalité radicale ? La charité. Nous sommes connaturalisés à Dieu par la charité. La charité n'est pas un amour quelconque. Elle suppose la grâce sanctifiante, dont elle est la propriété, et elle atteint Dieu comme réellement présent en nous à titre de don, d'ami, et de convive éternel. De plus, elle atteint immédiatement Dieu en tant même que Dieu, dans sa déité même, dans sa vie absolument propre et intime dont il nous béatifiera ; elle l'aime en lui-même et par lui-même [1].

14. Pour approfondir ce que nous exposent ici des théologiens comme Jean de Saint-Thomas [2] ou Joseph du Saint-Esprit [3], il faudrait de très longs développements. Contentons-nous d'un résumé sommaire.

Les choses divines étant intimement jointes à nous, devenues nôtres, inviscérées en nous par l'amour de charité, le propre du don de sagesse est

1. Cf. les textes de saint Thomas cités plus loin pp. 536-537, et chap. VIII, §§ 10 et 11.

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18 (Vivès, t. IV). Traduit en français par Raïssa Maritain sous le titre *Les Dons du Saint-Esprit*, Juvisy. 1930.

3. Cf. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, ed. nova (a P. Fr. Anastasio a S. Paulo), Bruges, 1925 et années suiv., t. II, disp. XII et XIII.

d'user de cet amour même, de la charité infuse, pour la faire passer, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à la condition de *moyen objectif* de connaissance, d'*objectum quo* en langage scolastique[1], de

1. « Et sic affectus transit in conditionem objecti ». JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 4, n. 11. Nous disons que sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit l'amour passe ainsi du côté de l'objet, ou revêt une condition objective, non pour être lui-même objet connu, mais bien moyen de connaissance ou *objectum quo* (Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, sixième éd., t. II, p. [112-113] ; *Revue thomiste*, nov.-déc. 1928, pp. 465-466 ; A. GARDEIL, *Structure*, t. II, p. 248 ; *Revue thomiste*, mai-juin 1929, pp. 272-273). Ce que nous appelons ici *objectum quo*, ce n'est pas la charité ni la sagesse prises comme habitus, ce sont des passions actuellement subies par l'âme, des effets actuels servant de médium actuel de connaissance sous l'illumination du Saint-Esprit. Ainsi Dieu est connu encore *par ses effets* (il en est nécessairement ainsi tant qu'il n'est pas vu par son essence), mais ces effets ne sont plus des choses ou objets d'abord connus d'où l'âme s'élève à Dieu par un processus ananoétique comme dans la connaissance de mode humain, où Dieu est connu *par les épaules*, ainsi que dit saint Jean de la Croix (*Cant.*, str. 32 [19], voir chap. VIII, § 15, dernière note) ; ce sont comme des touches de connaturalité senties en acte sous la lumière du Saint-Esprit, et par quoi sont pâties les choses divines elles-mêmes. Bref l'intermédiaire objectif n'est là ni une idée infuse, ni un principe d'inférence, c'est l'amour actuel infus, passé sous l'illumination du Saint-Esprit à la condition d'*objectum quo*, en lequel et par lequel a lieu un contact senti entre Dieu et l'âme : « Spiritus testimonium reddit spiritui nostro *per effectum amoris filialis*, quem in nobis facit » (saint THOMAS, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16). Quand l'âme est devenue tout entière amour, sans que rien en elle fasse obstacle à la lumière du Saint-Esprit, et arrête sa connaissance à elle-même, elle devient tout entière moyen de percevoir Dieu par un certain toucher et un certain goût spirituels. En sorte que connu par ses effets selon un tel mode supra-humain, Dieu est connu *immédiatement* ou « par sa face » comme dit saint Jean de la Croix *(loc. cit.)*, puisque les effets créés ne sont plus ici connus comme un *quod* où se lit, ainsi qu'en un miroir, une

telle sorte que ce n'est pas seulement notre amour de Dieu que nous expérimentons, c'est Dieu même que nous expérimentons par notre amour. « C'est en vertu même du don que Dieu nous fait de lui, écrit Jean de Saint-Thomas, et de l'union que l'amour expérimente, que la sagesse mystique atteint les choses divines, rendues par l'amour plus unies à nous, plus immédiatement touchées et goûtées, et nous fait percevoir que ce qui est ainsi senti dans l'affection est plus haut et plus excellent que toute considération des vertus cognoscitives [1]. » Et encore : « La foi dans son obscurité atteint Dieu comme restant d'une certaine manière à distance, en tant que la foi est de ce qui n'est pas vu. Mais la charité

---

ressemblance de Dieu, mais seulement comme un *quo* ou un moyen d'atteindre Dieu lui-même. Ce n'est pas là une connaissance absolument immédiate (la vision béatifique seule est dans ce cas), mais c'est une connaissance vraiment bien qu'imparfaitement immédiate de Dieu, sans passage d'un quod créé d'abord connu au quod divin, en sorte que Dieu n'est pas seulement atteint ici sans raisonnement à la façon dont la substance est vue « per accidens », mais touché lui-même et expérimenté obscurément, et que les mystiques, parlant des plus hauts degrés de l'expérience de l'union, peuvent décrire celle-ci comme « des touches substantielles » et comme « un attouchement de substances nues, c'est-à-dire de l'âme et de la divinité » (saint JEAN DE LA CROIX, voir plus loin chap. VIII, § 15, dernière note).

S'il fallait préciser encore, nous dirions que l'amour infus et les touches de connaturalité dont nous parlons ne sont pas de soi « signes formels » ou purs *in quo* d'intellection comme le concept, mais que sous l'illumination du Saint-Esprit, ils se trouvent jouer de fait un rôle comparable à celui du signe formel, ce qui est possible parce qu'il ne s'agit pas d'une connaissance claire, mais d'une connaissance tout expérimentale, obscure, et apophatique, qui unit l'âme à Dieu comme caché, *quasi ignoto*.

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 4, n. 9 et 15. — Trad. franç., chap. IV, pp. 138-139 et 143.

atteint immédiatement Dieu en lui-même, s'unissant intimement à cela même qui est caché dans la foi. Et ainsi, bien que la foi règle l'amour et l'union à Dieu, en tant qu'elle propose l'objet, cependant, en vertu de cette union par laquelle l'amour adhère immédiatement à Dieu, l'intelligence est élevée par une certaine expérience affective à juger des choses divines d'une façon plus haute que ne le comporte à elle seule l'obscurité de la foi, parce qu'elle pénètre et connaît qu'il y a *plus de caché* dans les choses de la foi que la foi elle-même ne le manifeste, y trouvant plus à aimer et à goûter dans l'amour ; et de ce *plus* dont l'amour lui fait éprouver qu'il est caché là, elle juge plus hautement des choses divines, sous un instinct spécial du Saint-Esprit[1]. »

Texte précieux qui nous montre comment la sagesse mystique juge des choses de Dieu par une expérience affective qui porte sur cela même qui est caché dans la foi : c'est dans la mesure même où la réalité divine nous est cachée, — absolument transcendante par rapport à toute idée créée, — que cette sagesse secrète l'expérimente : vous êtes vraiment un Dieu caché, un Dieu sauveur : d'autant plus sauveur et vivifiant que plus caché ; l'âme chérit ces ténèbres de la foi parce qu'elle sait qu'elles sont fécondes, parce qu'elle sait, elle sent qu'en elles seules elle peut goûter intimement et juger par expérience des profondeurs de son Dieu. Nous tenons ici une des racines théologiques de la doctrine

1. JEAN DE SAINT-THOMAS. *ibid.,* n. 14. — Trad. franc., chap. IV, pp. 142-143.

de saint Jean de la Croix. « Cherche-le dans la foi et l'amour, comme un aveugle ces deux guides te mèneront par des chemins que tu ne sais pas, jusqu'au secret de Dieu[1]... Il est caché en toi, et tu ne te caches pas comme lui pour le trouver et le sentir. Si quelqu'un veut trouver une chose cachée, il faut qu'il se cache pour entrer là où elle est cachée, et quand il l'a trouvée il est caché comme elle[2]... Toujours tu dois le tenir pour caché, et le servir caché en te cachant[3]... ».

Ainsi donc, en définitive, c'est de la connaturalité de la charité qu'use l'inspiration du Saint-Esprit pour nous faire juger des choses divines sous une régulation supérieure, sous une raison formelle nouvelle ; de telle sorte que nous atteignions alors, dans l'obscurité de la foi, non seulement un objet absolument surnaturel, l'ipséité divine en tant que telle, comme fait la foi théologale à elle seule, mais encore selon un mode de connaître lui-même surhumain et surnaturel.

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati...[3]

Étant bien entendu que nous ne parlons pas ici d'une expérience parfaite, celle-ci est réservée à la patrie, mais d'une expérience commencée, qui n'a jamais son point d'achèvement et de rassa-

1. Saint Jean de la Croix, *Cant.*, str. 1, seconde rédaction, Silv., III, pp. 201-202.

2. *Ibid.*, p. 200.

3. *Ibid.*, p. 203.

4. Hymne de la Transfiguration.

siement dans cette vie, disons qu'en vertu de l'union affective qui lui est propre, avec Dieu habitant en nous, la charité, sous la motion du Saint-Esprit, fait elle-même expérimenter et connaître possessivement, sans distance, — par la perception supra-rationnelle du don de sagesse, — ce Dieu que la grâce avait rendu présent au fond de l'âme comme don, comme objet d'expérience et de fruition possible ; le vœu inscrit dans la nature même de la grâce sanctifiante : parvenir à la fruition expérimentale de Dieu, c'est la sagesse mystique qui le réalise ici-bas.

Voilà ce que les théologiens nous permettent de dire sur ce mystère très caché qu'est l'expérience des choses divines.

Fides illustrata donis.

15. On voit que c'est bien là une expérience, si le mot expérience signifie la connaissance d'un objet comme présent, où l'âme souffre une action exercée par lui sur elle, et perçoit en raison de cette passion actuellement subie. C'est une œuvre vitale, méritoire et libre, mais où l'âme ne se meut pas elle-même (selon que « se mouvoir soi-même » est se porter soi-même à un acte en vertu d'un acte antérieur[1]), où elle est mue et mise en activité

1. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, 9, 3, ad 1 — Mais l'âme continue à « se mouvoir soi-même » en ce sens que l'acte qui jaillit d'elle sous l'influx de la grâce opérante procède selon la spontanéité et l'immanence propres à la vie, — et procède ibrement, comme relevant du domaine que sa volonté a sur lle-même, et *pouvant* n'être pas posé.

immanente par la seule grâce opérante de Dieu, comme instrument vivant du Saint-Esprit qui l'élève à une régulation plus haute, dans la suspension de sa manière humaine d'agir : c'est pourquoi les mystiques la décrivent comme une passivité et un non-agir. Cette expérience peut être dite immédiate en ce sens qu'elle n'a lieu par l'intermédiaire d'aucune image des créatures, puisqu'elle dépasse le mode des concepts et de l'analogie. Mais elle n'est pas immédiate en ce sens qu'elle n'est pas la vision de l'essence divine, et que Dieu y est encore, comme l'enseigne sainte Thérèse[1], connu *par ses effets*, c'est-à-dire par les effets mêmes qu'il produit sans l'affection, et à la racine même des puissances, et qui sont comme un goût ou comme un toucher par lequel il est spirituellement pâti dans l'obscurité de la foi[2].

1. Cf. sa *Vie* par elle-même, chap. XXVII, p. 338 (t. I, trad. des Carmélites de Paris) : « Aux effets que Dieu produit dans l'âme, on comprend qu'il est là ». Sainte Thérèse parle ici de la « présence de Dieu qui se fait souvent sentir aux personnes favorisées de l'oraison d'union et de quiétude », et qu'elle oppose à la vision intellectuelle de l'humanité du Christ. Mais ce mot vaut pour tous les degrés de l'expérience mystique de la déité, à condition qu'on entende bien qu'aux degrés les plus élevés il n'y a plus la moindre *inférence* des effets à la Cause, mais connaissance immédiate de Celle-ci dans ceux-là.

2. Voir plus haut p. 517, note 1. — Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 et 17 : « Sicut contactus animae quo experimentaliter sensitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita contactus Dei quo sentitur experimentaliter, et ut objectum conjunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur et experimentaliter manifestetur, eo quod *unctio ejus docet nos de omnibus*, ut dicitur I Joan., IV. Haec cognitio experimentalis datur etiamsi res intuitive non

D'autre part que deviennent ici les concepts ? Ils ne sont pas supprimés, ce qui serait contraire à la nature même de notre intelligence, qui a besoin d'eux pour être en acte. Ils sont donc là. Mais tous les concepts distincts se taisent, ils dorment, comme les apôtres au mont des Oliviers. Et les concepts confus qui interviennent, et qui peuvent rester tout inaperçus, ne jouent qu'un rôle matériel. Je veux dire que si l'expérience mystique passe par eux, ce n'est pas comme par un moyen formel de connaître mesurant et réglant la connaissance, c'est sans être mesurée par eux qu'elle passe par eux, comme par des conditions requises du côté du sujet, c'est pourquoi ils peuvent être aussi confus, aussi indistincts, aussi peu discernables qu'on voudra : son moyen formel et sa règle sont ailleurs. C'est la connaturalité de charité qui, sous la motion du Saint-Esprit, joue le rôle formel. La lumière propre de la contemplation infuse ne vient que de l'ardeur de l'amour luisant dans la nuit. C'est pourquoi cette sagesse suprême, cette connaissance surnaturelle d'amour que nous pouvons, dit saint Jean de la Croix, comparer à une chaude lumière[1], est décrite comme une renonciation au savoir et une ignorance, *un rayon de ténèbres pour l'intelligence*, selon le mot de Denys. Contemplation apophatique ou « négative », dit encore celui-ci, nous unissant expérimentalement au Dieu

videatur in se, sufficit quod per proprios effectus, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive ejus substantiam non videamus ».

1. Cf. plus loin chap. VIII, fin du § 20.

caché et supérieur à toute connaissance, *Deo ignoto*. On voit enfin que la sagesse mystique, goûtant et souffrant dans l'amour cela même que la foi atteint comme caché, nous fait juger et estimer de façon meilleure ce que nous connaissons par la foi, mais ne nous découvre aucun objet de connaissance que la foi n'atteindrait pas. Elle perfectionne la foi quant au mode de connaître, non quant à l'objet connu. Et comment pourrait-elle aller dans cet ordre plus loin que la foi, qui atteint l'intériorité comme telle, la vie propre et cachée de Dieu ? C'est le Dieu de la foi qui est expérimenté ici-bas par son retentissement et son inviscération dans l'amour, comme c'est le Dieu de la vision qui, en même temps que vu, sera goûté ainsi dans la vie future, car l'expérience mystique commencée ici-bas continuera dans la patrie.

Lorsque dans l'acte de la contemplation infuse le don de sagesse délivre la foi, sous l'opération de Dieu, du mode humain des concepts et de l'analogie, — je ne dis pas des formules conceptuelles exprimant la vérité révélée ! je dis de l'usage actuel de telle formule conceptuelle distincte comme moyen formel de connaître, — il supprime en quelque façon, non par la vision, mais par l'expérience de l'amour, cette distance à l'objet qui est le fait de la foi toute seule. Alors, comme le montre Joseph du Saint-Esprit[1], c'est la foi elle-même qui, —

1. « Fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem. » *Curs. theol. mystico-schol.*, t. II., disp. 13, q. 1, § 3, n. 15. — Voir plus loin Annexe V, § 4.

atteignant son objet sous une modalité formelle nouvelle due au don de sagesse ou d'intelligence, et dont elle est incapable à elle toute seule, — est rendue savoureuse et pénétrante[1], nous faisant adhérer par des moyens plus purs et plus parfaits, supra-humains, à son objet ultime, à la réalité divine dont les formules conceptuelles sont le signe, et qui est maintenant possédée dans l'unité d'esprit : *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est*[2].

C'est une désastreuse illusion de chercher l'expérience mystique en dehors de la foi, d'imaginer une expérience mystique affranchie de la foi théologale. La foi vive, illustrée par les dons, est le principe même de cette expérience, et pour rappeler la parole royale de saint Jean de la Croix[3], que nul commentaire philosophique ne parviendra à effacer, elle est le seul moyen prochain et proportionné de l'union mystique.

---

1. « Saint Thomas (III, 55, 2, ad 1) dit que la foi des apôtres, voyant le Christ ressuscité, était *fides oculata*, une foi qui voit. [...] Dans la contemplation il y a une sorte de *fides oculata* en un autre sens, une foi rendue comme expérimentale, non plus par la lumière sensible des yeux, mais par la lumière surnaturelle du don de sagesse, par l'*illumination spéciale* du Saint-Esprit *usant de la saveur et de la connaturalité de l'amour*. [...] On peut dire que dans la contemplation et par le don de sagesse la foi reçoit non pas positivement des yeux, mais comme un *goût* et un *toucher*... » R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6e éd., t. II, pp. [110-111].

2. « Ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν. » *I Cor.*, VI, 17.

3. Voir plus loin chap. VIII, fin du §16.

III

Passage à quelques problèmes.

16. Il fallait insister sur ces considérations théologiques, c'était l'unique moyen de savoir de quoi nous parlons quand nous parlons d'expériences des choses divines. Avant d'aborder de nouveaux problèmes, certaines explications sont maintenant nécessaires.

Il n'y a pour l'homme qu'une spiritualité au sens pur et simple, au sens *absolu* du mot : la spiritualité surnaturelle, celle que donne le Saint-Esprit, et qui rendant notre vie tout entière amour, la rend tout entière esprit. C'est en ce sens que saint Paul parle de l'homme spirituel, et l'opposant à l'homme « animal » ou psychique, l'oppose à tout ce qui n'est pas de l'ordre de la sainteté. « L'homme animal ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu : elles sont sottise pour lui, et il ne peut pas les entendre. Car c'est par l'Esprit qu'on en juge. Mais l'homme spirituel juge de tout, et lui-même il n'est jugé par personne. Qui donc en effet a connu la sagesse du Seigneur, pour prendre part à son conseil ? Mais nous, nous avons la sagesse du Christ.[1] »

Pourquoi il en est ainsi, nous avons déjà tenté

1. « ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. » Saint PAUL, *I Cor.*, II, 14-16. — Cf. le comment. de saint Thomas sur le même texte : « ... In omnibus ille qui recte se habet, rectum judicium habet circa singula ; ille autem qui in se rectitudinis defectum patitur, deficit etiam in judicando. Vigilans enim recte judicat et se vigilare et alium dormire ; sed dormiens non habet rectum judicium de se, nec de vigilante. [...] Et ideo ab homine non spirituali spiritualis homo judicari non potest, sicut nec vigilans a dormiente. »

de le dire : « L'homme animal ou naturel reçoit par les sens tout ce qui lui arrive du dehors ; c'est par eux que ses idées lui viennent, moyennant l'activité de l'intellect. La raison, qui transcende les sens travaille cependant sur leur chantier. La philosophie, même la meilleure, reste tributaire de leurs matériaux.

« C'est pourquoi le langage mystique ne connaît que deux termes : la vie selon le sens et la vie selon l'esprit : ceux qui dorment dans leurs sens et ceux qui veillent dans le Saint-Esprit. Parce qu'il n'y a pour nous que deux *sources :* les sens et l'Esprit de Dieu.

« L'homme a une âme spirituelle, mais qui informe un corps. S'agit-il de passer à une vie toute spirituelle, sa raison n'y suffit pas ; ses tentatives d'angélisme échouent toujours. Sa seule spiritualité authentique est liée à la grâce et au Saint-Esprit [1] », — nous parlons ici de la spiritualité purement et simplement dite, de celle qui se saisit de l'être tout entier.

Mais le signe du spirituel peut marquer telle partie seulement ou tel aspect de notre être ou de notre vie, c'est alors *une certaine* spiritualité, une spiritualité sous un certain rapport. En ce sens-là il existe une spiritualité naturelle aux degrés multiples et aux formes variées, par laquelle l'âme humaine témoigne de sa propre essence : on la trouve dans l'exercice spéculatif de l'intelligence ; si alourdie qu'elle soit par ailleurs, c'est une sorte de spiritualité que l'activité propre du savant et du philosophe,

1. *Dialogues*, 6e no de Chroniques du *Roseau d'Or*. 1928, p. 28.

du mathématicien et du logicien ; on la trouve aussi dans l'exercice pratique de l'intelligence, car la volonté est comme l'intellect une faculté spirituelle, et il n'est pas de liberté ni de vertu sans quelque spiritualité ; et c'est elle déjà qui anime secrètement le plus humble effort du paysan ou de l'artisan pour imposer aux choses de la terre la forme de la raison. Mais dans la vie morale comme dans la métaphysique ou la poésie (du poète ou du musicien, ou de tout autre créateur de formes), c'est quand passe dans l'homme une inspiration qui, pour descendre d'en haut [1] ou pour monter d'en bas, reste ou peut rester néanmoins d'ordre naturel, que cette spiritualité

1. Reproduisons ici une note de notre *Réponse à Jean Cocteau* (pp. 58-59) : Aristote, ou plutôt l'auteur de l'Éthique à Eudème, écrivait : « On demandera peut-être si c'est la bonne fortune de quelqu'un qui lui fait désirer ce qu'il faut et quand il le faut. Sans réfléchir, délibérer ou prendre conseil, il lui arrive de penser et de vouloir ce qui convient le mieux. Quelle en est la cause, sinon la bonne fortune ? Mais qu'est-elle, elle-même, et comment peut-elle donner d'aussi heureuses inspirations ? Cela revient à se demander quel est le principe supérieur des mouvements de l'âme. Or il est manifeste que Dieu, qui est le principe de l'univers, est aussi celui de l'âme. Toutes choses sont mues par lui, qui est présent en nous-mêmes... Le principe de la raison n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur. Or qu'est-ce qui est supérieur à la raison et à l'intelligence, sinon Dieu ? C'est pourquoi les anciens disaient : Heureux ceux qui sans délibérer sont portés à bien agir. Cela ne vient pas de leur volonté, mais d'un principe présent en eux, qui est supérieur à leur intelligence et à leur volonté... Certains même sous une inspiration divine prévoient l'avenir ».

Les philosophes anciens ne sont pas seuls à reconnaître cette motion spéciale de Dieu dans l'ordre naturel, les théologiens la reconnaissent aussi. Je copie ici la synopse dressée par le P. Garrigou-Lagrange pour classer les divers modes de motion divine (*Vie Spirituelle*, juillet 1923, p. 419) :

naturelle[1] se dégage en propre. Dans ses états les plus élevés elle paraît liée à cet amour naturel de Dieu qui, inscrit au fond de notre être, ne peut cependant à lui seul établir son règne sur notre vouloir (il y faut la grâce et la charité) ; et c'est alors qu'elle semble on ne sait quel reflet, ou on ne sait quelle nostalgie de la spiritualité plénière de ceux qui sont appelés par saint Paul les « parfaits » et les « fils de Dieu ».

Nous pensons en particulier, cela a été indiqué dans le précédent chapitre, qu'une aspiration mystique traverse toute grande métaphysique ; il semble, nous y reviendrons tout à l'heure, qu'en définitive le désir — inefficace — de connaître la Cause première dans son essence soit comme un feu secret au cœur du métaphysicien ; il ne sait pas ce qu'il désire ainsi, le philosophe comme tel n'a même pas l'idée de la vision béatifique, et de ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. Ce désir est un désir mystique naturel.

Notre esprit est mû par Dieu
- dans l'ordre naturel
  - à vouloir la béatitude en général.
  - à se déterminer à
    - tel bien véritable
    - ou à un bien apparent.
  - *par une inspiration spéciale,* par exemple d'ordre poétique ou philosophique.
- dans l'ordre sur-natrel
  - à se convertir vers Dieu, fin dernière surnaturelle.
  - à se déterminer à l'usage des vertus infuses, par une inspiration spéciale à laquelle les dons du Saint-Esprit nou rendent dociles.

1. Sur le problème de la spiritualité naturelle cf. l'ouvrage en préparation de Charles Du Bos, *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, dont les premiers chapitres, admirablement pénétrants, ont paru dans *Vigiles* (1[er] et 4[e] cahiers 1930, 4[e] cahier 1931).

17. D'autre part il y a, — si l'on entend le mot contemplation dans un sens large, comme une méditation concentrée, — il y a une « contemplation » naturelle, celle du philosophe, laquelle, dit Albert le Grand, « est pour la perfection de celui qui contemple, et par suite s'arrête dans l'intellect », sans « passer au cœur par l'amour ». *Contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplantis, et ideo sistit in intellectu, et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio Sanctorum est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei : idcirco, non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem.*

Cette « contemplation des philosophes », si elle ne passe au cœur par l'amour, — c'est-à-dire, car il faut entendre ces mots d'une façon très formelle, si elle n'avance pas elle-même à pas d'amour, *gressibus amoris*, et ne procède pas, comme il a été expliqué déjà, en vertu même de l'union d'amour (ce qui suppose l'amour de charité), — peut néanmoins être jointe à un amour naturel de l'objet contemplé, et à une complaisance du cœur en lui, qui le colore d'une teinte affective et expérimentale : et c'est, de soi, tout autre chose que l'expérience proprement dite, où la distance est supprimée, et qui n'atteint pas seulement un objet intellectuellement contemplé, et coloré d'affectivité à raison

1. *De adhaerendo Deo*, cap. IX. Après avour attribué un moment ce précieux opuscule à Jean de Castel, la critique reconnaît de nouveau qu'il a pour auteur saint Albert. Cf. C. H. SCHEEBEN, *Les Écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues*, Revue thomiste, mars-avril 1931, p. 260[2].

de ses convenances avec les désirs de l'âme, mais qui touche une réalité amoureusement contemplée, et donnée, pénétrée et connue par l'amour même dont elle brûle l'âme et en qui l'âme lui est unie, et donnée : alors, comme on l'a vu, c'est la connaturalité elle-même de l'amour qui sous une inspiration et une illumination spéciales du Saint-Esprit, est le moyen formel de la connaissance ; toutefois, quant aux signes extérieurs et apparents par lesquels autrui juge de ces choses, des ressemblances extrinsèques pourront paraître entre les deux cas.

Si avec cela la « contemplation » naturelle dont nous parlons, cultivée par des âmes en quête de perfection spirituelle, met en œuvre les moyens naturels d'ordre moral et ascétique qui sont normalement présupposés par la contemplation proprement dite elle-même, on comprend que le discernement soit alors difficile, en dépit de la foncière diversité des essences, et bien que les critères ne manquent pas. Ainsi nous savons très certainement que l'animal et le végétal diffèrent essentiellement, mais pour discerner si en tel cas il a affaire à l'un ou à l'autre le biologiste pourra hésiter. Notons seulement ici que prise à l'état pur, la « contemplation des philosophes » demeure le moment le plus élevé de l'activité rationnelle et discursive, proprement humaine, pour laquelle la stabilité est toujours précaire, car par nature nous bougeons toujours ; elle vole, elle ne se repose pas. Elle n'a ni la passivité d'inertie des états infra-normaux dus au tempérament, à la maladie ou à l'imagination (alors c'est une pseudo-contemplation, qui se repose et ne vole pas), ni la

passivité surnaturelle propre à la « contemplation des saints » et qui est en réalité actuation incomparablement profonde, d'où résulteront pour l'âme à la fois plus de souplesse et une plus forte maîtrise de soi. Cette contemplation-là vole et se repose tout ensemble : *et volabo, et requiescam...*

Y a-t-il une expérience mystique authentique d'ordre naturel ?

18. Ainsi nous admettons d'une part l'existence d'une « spiritualité » naturelle (le mot spiritualité étant pris dans un sens relatif), et d'autre part celle d'une « contemplation » naturelle (le mot contemplation étant pris dans un sens large, et impropre). Nous admettons qu'il y a un *désir mystique naturel* ou une aspiration naturelle à la contemplation mystique, et qu'il y a une *contemplation* (au sens large) *naturelle,* laquelle, non mystique en elle-même, pourra du reste être utilisée par ce désir mystique se donnant ainsi le change.

Le terrain étant ainsi déblayé, nous posons une question tout autre, et qui importe beaucoup plus. Nous demandons : y a-t-il une *contemplation mystique d'ordre naturel ?* y a-t-il une expérience mystique d'ordre naturel ? Évidemment, si l'on donne au mot « expérience mystique » un sens vague, englobant les diverses analogies que l'ordre naturel nous offre de la contemplation infuse, on pourra répondre oui, et nous répondrons oui volontiers. Il est vain de s'attarder à des querelles de mots. Mais la question ainsi entendue perdrait tout intérêt. Nous demandons : une

expérience mystique *authentique* et *proprement dite*, c'est-à-dire 1° qui ne soit pas une contrefaçon ou une illusion, 2° qui porte sur Dieu lui-même et nous fasse pâtir la réalité divine, — une connaissance expérimentale de Dieu est-elle possible dans l'ordre naturel ?

19. A cette question, nous devons répondre non, de la façon la plus catégorique. C'est toute la distinction de la nature et de la grâce qui est ici en jeu.

L'exposé théologique qui a été fait plus haut nous a permis de nous apercevoir d'une vérité capitale : qu'est-ce qui est le propre de la grâce, qualité infuse en nous comme une nouvelle nature spirituelle greffée sur la première, et tournée vers Dieu à voir face à face ? Qu'est-ce qui est le propre de la présence spéciale, dans l'âme juste, des trois Personnes divines comme don et objet de fruition ? RENDRE POSSIBLE une passion de la réalité divine, une expérience des profondeurs de Dieu. Qu'est-ce qui est le propre des dons d'intelligence et de sagesse élevant l'intelligence sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, à connaître dans sa foi l'objet même de celle-ci sous un mode surhumain dû à la connaturalité de la charité ? RÉALISER cette expérience de Dieu. C'est donc précisément le *propre* du surnaturel de permettre une connaissance expérimentale de Dieu.

Admettre à quelque degré que ce soit, sous les formes les plus simplement ébauchées qu'on voudra, une expérience authentique des profondeurs de Dieu sur le plan naturel, ce serait nécessairement

ou bien confondre notre intellectualité de nature,

spécifiée par l'être en général, avec notre intellectualité de grâce, spécifiée par l'essence divine elle-même ;

ou encore confondre la présence d'immensité, par laquelle Dieu est présent en toutes choses au titre de son efficience créatrice, avec l'inhabitation sainte par laquelle il est spécialement présent, à titre d'objet, dans les âmes en état de grâce ;

ou encore brouiller dans un même concept hybride la sagesse d'ordre naturel (la sagesse métaphysique), et le don infus de sagesse ;

ou enfin attribuer à l'amour naturel de Dieu ce qui appartient exclusivement à la charité surnaturelle.

De toute manière, ce serait confondre ce qui est absolument propre à la grâce avec ce qui est propre à la nature.

Il n'y a aucune « saisie immédiate » de Dieu d'ordre naturel ; une contemplation mystique (authentique) d'ordre naturel est une contradiction dans les termes ; une expérience authentique des profondeurs de Dieu, un contact senti avec Dieu, un *pati divina*, ne peut avoir lieu que dans l'ordre de la grâce sanctifiante et par elle.

Première objection.

20. Dieu est souverainement intelligible, étant souverainement immatériel, en acte pur d'intellection de soi-même. C'est ainsi qu'il est présent spirituellement dans notre esprit. Ne suffit-il pas de la présence immatérielle d'un tel intelligible dans un

esprit créé pour que celui-ci perçoive au moins obscurément celui-là ?

21. Cela ne suffit pas. (Si cela suffisait, nous atteindrions au moins confusément l'objet formel de la vision béatifique, et même nous aurions dès ici-bas la vision béatifique, car il s'agit de percevoir Dieu par son essence, et cela ne se fait pas obscurément ou à moitié.) Pour que Dieu soit présent *à titre d'objet*, il faut encore une condition, il faut que le pouvoir, la vitalité subjective de l'esprit créé soit proportionnée à cet intelligible absolument transcendant. Et ce qui proportionne ainsi l'esprit créé à l'essence divine comme objet, c'est, quant au principe radical d'opération, la grâce sanctifiante ; quant aux principes prochains d'opération, le *lumen gloriae* s'il s'agit d'une possession parfaite, de la vision même, — la foi vive avec les dons du Saint-Esprit s'il s'agit d'une possession imparfaite et obscure telle qu'elle peut exister ici-bas.

Seconde objection.

22. Toute créature, enseigne saint Thomas[1], aime naturellement Dieu plus qu'elle-même, encore que d'une manière inefficace chez l'homme déchu, qui ne peut pas sans la grâce se tourner efficacement vers sa vraie fin. Il y a ainsi[2] un amour naturel de Dieu distinct de la charité surnaturelle. Pourquoi

1. *Sum. theol.*, I, 60, 5 ; I-II, 109, 3.

2 L'Église a défini ce point contre Baïus. Cf. la bulle de saint Pie V : « Ex omnibus afflictionibus » (DENZ.-BANNW., n° 1034).

cet amour naturel de Dieu ne produirait-il pas dans l'ordre naturel, comme la charité dans l'ordre surnaturel, une connaissance de Dieu par connaturalité ?

23. Nous répondons : Connaturalité veut dire convenance en la même nature. Or, Dieu est le surnaturel subsistant ; et il est absurde de supposer que nous puissions être connaturalisés au surnaturel subsistant sans être d'abord surnaturalisés nous-mêmes. Seule la vertu théologale de charité, parce qu'elle est un amour surnaturel, nous connaturalise à Dieu. 1° Elle suppose la grâce sanctifiante, qui nous fait formellement participants de la nature divine. 2° Elle atteint Dieu comme objet d'amour réellement présent en nous à titre de don[1], et comme ami dont nous devons partager la vie et la béatutide. 3° Procédant de la foi surnaturelle qui atteint, bien qu'obscurément et à distance, Dieu selon son essence, et d'autre part n'étant pas astreinte, comme les vertus cognoscitives, à atteindre son objet par l'intermédiaire des signes conceptuels et selon qu'il est par eux dans l'intelligence, mais atteignant, aimant son objet selon qu'il existe en lui-même, elle aime dès ici-bas Dieu *immédiatement* et *par lui-même* (tandis que la foi ne le connaît pas ainsi) ; elle aime Dieu

1. « Amor charitatis est de eo quod jam habetur. » *Sum. theol.*, I-II, 66, 6 ; « Idem bonum est objectum charitatis et spei. Sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes. Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui. » *Ibid.*, II-II, 23, 6, ad 3.

dans sa déité même, dans le mystère propre de sa vie intime, de son essence même de Dieu[1].

L'amour naturel de Dieu n'a aucun de ces caractères. Même à le supposer capable, ce qui n'est pas le cas pour notre nature déchue, de nous faire aimer efficacement Dieu par-dessus tout, cet amour, qui procède de notre essence de créatures infiniment distantes de l'Acte pur, qui ne peut pas constituer une amitié proprement dite entre l'homme et Dieu[2], ni atteindre Dieu comme réellement présent en nous à titre de don, qui enfin, étant réglé par une connaissance analogique où Dieu n'est connu que médiatisé par le transcendantal être, — à titre de premier Être, — ne peut aimer Dieu que médiatisé par le transcendantal bien, — en tant que Bien suprême et subsistant[3], — cet amour naturel de Dieu est incapable de nous connaturaliser propre-

1. « Deus qui in hac vita non potest per seipsum cognosci, potest per seipsum amari. » *Sum theol.*, I-II, 27, 2, arg. 2 ; — « Charitas viae immediate Deo adhaeret. » *Ibid.*, II-II, 27, 4, sed c.; « Charitas Deum immediate diligit », *ibid.*, corp. ; « Charitas est, quae diligendo, animam immediate Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis ». *Ibid.*, ad 3.

2. Une *amitié* proprement dite entre l'homme et Dieu n'est pas possible dans l'ordre naturel et ne peut exister qu'avec la grâce et la charité. (SALMANTICENSES, *Curs. theol.*, t. XII *De Charitate*, disp. I, dub. 4. Cf. saint THOMAS, *in III. Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 4 ; *Sum. theol.*, I-II, 65, 5 ; 109, 3, ad 1 ; II-II, 25, 2, ad 2 ; 3, 26, 1).

3. Ce n'est pas en tant que Bien suprême, c'est en tant même que Dieu, selon sa déité même et sa vie propre, que Dieu est objet de la béatitute surnaturelle et atteint immédiatement par la charité. « Naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas. » *Sum. theol.*, II-II, 4, 7.

ment aux choses divines, et donc de procurer une connaissance de Dieu par connaturalité, une expérience mystique des profondeurs de Dieu.

Sans doute, l'homme étant fait, dès l'ordre naturel, à l'image et ressemblance de son Créateur, on peut très bien admettre, — si du moins l'on se place dans l'hypothèse de l'état de nature pure ou de nature intègre, où nous aurions pu aimer Dieu auteur de notre nature efficacement par-dessus tout avec nos seules forces naturelles, — on peut très bien admettre que cet amour naturel, supposé aimant Dieu par-dessus tout d'une manière efficace, crée une similitude active, une sorte de sympathie naturelle avec Dieu tel qu'il peut être atteint à partir des créatures. D'où pourraient suivre et une complaisance effective en l'objet rationnellement connu, et même, sous une inspiration spéciale d'ordre naturel, des jugements sur les perfections divines par mode d'inclination et d'instinct.

Il y aurait là une analogie très haute avec l'expérience mystique, mais qui, pas plus que les autres analogies, ne mériterait ce nom lui-même. Car elle ne comporterait aucune *expérience* proprement dite de la réalité divine présente en nous, aucune *passion* de Dieu soufferte dans l'âme, aucun *contact senti* avec Dieu, mais une connaissance toujours essentiellement distante, quoique déterminée par mode affectif. Et la convenance ou sympathie naturelle dont nous venons de parler ne saurait être appelée une connaturalité véritable avec Dieu : à moins de brouiller tout le vocabulaire, ce mot doit être réservé à ce qui est participation formelle et non pas seule-

ment virtuelle de la nature divine[1], c'est-à-dire participation à Dieu en tant même que Dieu, dans ce qu'il a de propre, et non pas en tant qu'exemplaire des créatures.

24. Au surplus, l'état de nature pure ou de nature intègre n'existe pas ; en fait, la possibilité d'aimer Dieu auteur de notre nature, efficacement par-dessus tout avec nos seules forces naturelles n'est pas donnée pour nous. L'hypothèse était fictive et n'intéressait pas notre état réel.

Il reste toutefois qu'une ébauche est possible de cette ressemblance naturelle de l'expérience mystique par la voie de l'amour naturel de Dieu : un tel amour en effet, pour insuffisant qu'il demeure à nous faire préférer efficacement Dieu à toutes choses, peut être pourtant intense et profond, efficace même sur le régime de nos élans théoriques sinon sur notre vie ; il pourra donc créer dans l'âme l'ébauche dont nous parlons, et celle-ci élèvera à un degré plus pur d'inspiration et de spiritualité naturelles les diverses analogies naturelles de la contemplation dont il est question plus loin.

Troisième objection.

25. Il y a dez écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, etc. Mais l'expérience mystique à quoi elles prétendent ne procède pas de la

1. C'est pourquoi aucune participation *virtuelle* de la nature dinive ne suffit à fonder une amitié proprement dite entre l'homme et Dieu. (Cf. SALM., *loc. cit.*, § 3, n. 50).

foi théologale. Elle doit donc être une expérience mystique naturelle.

26. Une chose est certaine : si l'on rencontre là des cas d'expérience mystique authentique, ces cas relèvent de la grâce divine et de la contemplation infuse, plus ou moins modifiée dans ses formes typiques par des conditions spéciales de développement, hors de l'afflux des grâces sacramentelles et du rayonnement visible de la vérité révélée[1]. Et que de tels cas se rencontrent, tout porte à le penser, puisque nous savons que des non-baptisés, s'ils ne sont point marqués du sceau de l'unité pour participer dans la vertu de l'Église à l'œuvre propre de l'Église, qui est la rédemption continuée, peuvent néanmoins, recevant sans le savoir la vie surnaturelle du même sang divin qui circule en elle et du même Esprit qui l'assiste, appartenir invisiblement à l'Église du Christ, avoir la grâce sanctifiante, et

1. Celui à qui un bien n'a pas été offert par privilège de naissance estime souvent davantage ce qu'il a pu en conquérir. Bien des chrétiens ont à ce point de vue des leçons de fidélité à recevoir de certains infidèles. Mais pour la même raison le prestige lui-même dont jouit la contemplation auprès des spirituels *in partibus infidelium*, les ressources qu'ils déploient pour scruter et traduire ce qu'ils en ont obtenu, font que parfois, au cas où l'expression poétique irait plus loin que l'expérience, on pourrait se tromper sur le degré auquel celle-ci est parvenue. D'autre part tout le « physique » qui prépare et accompagne la contemplation (sans parler de dons accidentels parfois suspects) doit avoir, là où la recherche humaine est plus tendue, un relief particulièrement accusé. Si ces vues sont exactes, le cas d'un Hallaj devrait être regardé comme exceptionnel par son élévation et sa pureté.

donc la loi théologale[1] et les dons infus. A cette vue de l'esprit des travaux comme ceux de Louis

---

1. C'est-à-dire adhérer de cœur aux deux premières vérités de l'ordre surnaturel (Dieu existe qui veut mon salut, et qui sauve ceux qui le cherchent : « sine fide impossibile est placere Deo ; credere enim oportet accedentem ad Deum *quia est, et inquirentibus se remunerator sit* », saint PAUL, *Hebr.*, XI, 6), et au moins implicitement, par là même, aux autres vérités contenues à l'état confus dans ces deux premières. — Cf. l'étude du R. P. SCHULTES, *Fides implicita*, Pustet, Regensburg et Rome.

« L'adulte ne peut être justifié qu'en croyant d'une manière ou d'une autre à la rédemption opérée par le Christ. Cette foi dans le Christ Rédempteur admet trois états ou si l'on veut trois degrés différents : la connaissance explicite des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, tels que nous les connaissons, nous chrétiens ; l'idée d'un médiateur s'interposant entre Dieu et les hommes ; enfin la conviction que Dieu dans sa miséricorde a pourvu d'une manière quelconque au salut du genre humain. [...] Saint Thomas, parlant de ceux qui vécurent avant la venue du Christ et qui se sont sauvés en suivant la voix de leur conscience dit : « Quoiqu'ils n'aient pas eu la foi explicite (dans un Média- » teur), ils l'eurent cependant implicite, dans leur foi en la divine » providence, croyant que Dieu sauverait les hommes par les » moyens qui lui plairaient ». (*Sum. theol.*, II-II, 2, 7, ad 3.) Donc croire que Dieu sauve les hommes par les moyens qui lui plaisent, c'est posséder une foi implicite dans le Christ Rédempteur. Il est difficile de soutenir que les conditions ont changé pour ceux qui ayant vécu après le Christ, n'ont jamais entendu parler de lui. » (ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ, *L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle?* Études Carmélitaines, oct. 1931, p. 163.)

Rappelons ici que selon l'enseignement de l'Église « Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I, *Tim.*, 2, 4), licet non omnes salventur ; Christus Jesus D. N., sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit ; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur... » (Ier Conc. de Chiersy, DENZ.-BANNW., 318-319 ; cf. Conc. de Trente, *ibid.*, 794-795). S'appuyant sur le mot de saint Paul, que le Christ *est mort pour tous les hommes* (II *Cor.*, 5, 15) l'Église a condamné les propositions suivantes : « Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse

Massignon[1] et d'Asin Palacios[2] sur l'Islam, les études consacrées de nos jours au hassidisme[3], les témoignages personnels d'un Mukerji[4] ou d'un Père Wallace sur la spiritualité hindoue[5], ou même encore les travaux des ethnologues contemporains sur la prière des primitifs[6], apportent de précieuses confirmations de fait. Et ce ne sont là que de premières explorations[7] dans un domaine complexe et difficile.

---

et sanguinem fudisse » (D.-B., 1906) ; « Christus dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et *solis fidelibus* » (1294) ; « Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum... » (1295) ; « Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia » (1379).

1. Louis MASSIGNON, *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour-al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1922 ; *Le Dîwân d'al-Hallâj*, Journal asiatique, janvier-mars 1931 (Geuthner, 1931). — D'Al-Hallâj, héros de l'ouvrage fondamental de Louis Massignon, on peut rapprocher un mystique de la même lignée, Ayn al-Qudât al-Hamadâni, dont M. J. M. Benabdeljalil a publié la *Sakwâ* (Journal asiatique, janvier-mars 1930 (Geuthner, 1930).

2. Miguel ASIN PALACIOS, *El Islam cristianizado, estudio del « sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931. — Il semble que le cas d'Ibn-Arabî appelle beaucoup plus de réserves que celui d'al-Hallâj. La simple correspondance matérielle des lexiques permet mal de se prononcer, même approximativement, sur la valeur d'une expérience mystique.

3. Cf. HORODETZKI, *Ha-Hassidout-ve-ha-Hassidim*, Berlin, 1922 ; Martin BUBER, *Die Chassidischen Bücher*, 1928 ; Jean DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu*, Paris, Plon, 1931.

4. D. G. MUKERJI, *Le visage de mon frère*, Paris Stock, 1929.

5. W. WALLACE, *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*, Bruxelles, Dewit, 1921.

6. W. SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, 2e partie, 2e vol., Munich, 1929 (cf. l'article de G. HORN, *Vie Spirituelle*, avril 1931).

7. Cf. Louis MASSIGNON, travaux cités ci-dessus et plus loin chap. VIII, p. 670, fin de la note ; J. MARÉCHAL, *Études sur la*

En parlant ainsi nous songeons à tout autre chose qu'un syncrétisme et à tout autre chose qu'une mystique comparée phénoméniste, occupée à effacer de son objet essentiel, et à étaler les choses de l'esprit sur le plan de la matière ; ce que nous souhaitons voir se former, c'est une mystique comparée théologique, travaillant à discerner en profondeur les valeurs proprement spirituelles et à reconnaître les passages de Dieu, qui nulle part ne s'est laissé sans témoignage ; seule une telle mystique comparée serait en état de discerner et sauver partout ce qui est authentique, parce qu'elle rapporte toutes les ressemblances à un visage accompli, au lieu de peupler le monde de vaines images qui ne ressemblent à aucun visage et qui s'annulent les unes les autres, ou de prétendre composer un visage en assemblant tous les disparates dans une même confusion. Parce qu'il y a un vrai visage, les reflets peuvent être jugés avec équité. Parce qu'il y a un bercail, le pasteur qui le garde est aussi celui des *autres brebis* qui sans le savoir reçoivent de sa plénitude et à qui sa voix ne parvient pas encore. Parce qu'elle a reçu dans son intégrité le dépôt de la révélation surnaturelle, l'Église nous permet d'honorer partout les traces ou les vestiges ou les éléments dispersés de cette révélation. Les saints qui lui appartiennent visiblement nous permettent de reconnaître leurs frères lointains qui l'ignorent et qui lui appartiennent

---

psychologie des mystiques, t. I, Alcan, 1924 ; O. LACOMBE, *Orient et Occident*, Études carmélitaines, avril 1931. Et les travaux où l'esprit constructif est au surplus loin de manquer, de Rudolf OTTO, Triedrich HEILER, P. MASSON-OURSEL, M. HORTEN, etc.

invisiblement, saint Jean de la Croix nous permet de rendre justice à Ramakrishna[1]. Parfait imitateur du Christ, l'apôtre Paul est le coryphée de tous les vrais spirituels de toute la terre, sous quelque climat qu'ils aient grandi, et de même que l'homme vertueux est la règle et la mesure de toutes les choses humaines[2], de même, en ce spirituel par excellence, toute vie mystique authentique trouve son exemplaire et sa mesure[3].

27. Si difficile qu'il soit, le discernement des cas authentiques n'est pas impossible, du moins dans l'ordre probable. La critique des expressions et des témoignages, l'étude de leurs analogies et de leurs rapports avec les témoignages des saints, peuvent y aider ; et un amour qui dépossède l'homme de lui-même n'est pas sans indices, si furtifs soient-ils, qui le dénotent, quand il pénètre l'être entier du désir d'être dissous et d'être avec son Dieu[4], désir à deux aspects dont l'un ne prouve qu'avec l'autre.

1. Nous n'ignorons pas ce qu'il y a d'ambivalent dans la destinée terrestre d'un Ramakrishna, dont la personnalité apparaît comme celle d'un véritable contemplatif et sur l'école et les continuateurs duquel il y a lieu de faire bien des réserves : aventure peu étonnante là où manquent les secours de la maternité visible de l'Église.

2. Aristote, *Ethic. Nic.*, lib. X, cap. v.

3. Deissmann (*Paulus*, 1911) et Evelyn Underhill (*The Mystic way*, 1931) reconnaissent cette importance première et universelle de saint Paul (cf. Nicolaus von Arseniew, *Das « ganz andere » in der Mystik, Philosophia perennis*, t. II, pp. 1043 et suiv.).

4. « Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo ». Saint Paul, *Philip.*, I, 23.

Mais que d'autre part les cas douteux ou apocryphes doivent foisonner, cela ne paraîtra que trop vraisemblable, si l'on tient compte du fait que des états plus ou moins privilégiés, ou plus ou moins forcés, de méditation intense et de concentration, peuvent présenter des ressemblances extérieures avec la contemplation surnaturelle, et que ce qu'on pourrait appeler le « physique » de la vie intérieure, ou son appareil de phénomènes (« la faiblesse de l'extase », disait sainte Hildegarde) peut relever de causes seulement naturelles comme d'influences supérieures. Dans les états dont nous parlons la « contemplation » naturelle ou philosophique dont il était question plus haut joue sans doute un rôle important, nous ne pensons pas toutefois que le plus souvent elle reste seule ou à l'état pur. Quand elle n'est pas aidée et surélevée par des grâces actuelles, comment, là surtout où la « réalisation » est passionnément recherchée, et où manque en même temps un puissant contrôle dogmatique et disciplinaire, ne serait-elle pas exposée à bien des mélanges et des illusions, aux influences inférieures provenant de la complexion corporelle et de l'imagination, comme à des influences supérieures, mais d'ordre naturel encore ou préternaturel, non divin, et qui peuvent être perverses ?

Ce problème des relations de l'intelligence humaine avec les intelligences séparées se pose avec une acuité particulière à l'égard des mondes auxquels le « trop grand amour » de Dieu n'a pas été révélé, et où pourtant se fait jour un héroïque désir de spiritualité. Nous ne pensons pas seulement ici aux fraudes et aux déguisements dont la malice des esprits déchus

menace l'animal raisonnable quand il essaie de s'évader de sa médiocre nature. L'idée ne nous paraît pas exclue qu'en régime non chrétien certains efforts ascétiques, certaines séquestrations de l'âme sur elle-même, puissent tendre de fait (à l'insu du sujet) à un commerce d'esprit avec la nature angélique comme telle, qui est la même chez les bons et les mauvais anges, les uns et les autres se disputant alors, pour les fins ultérieures qui leur sont propres, cet immatériel *convivium* avec l'être humain. Le soin que prend saint Thomas de réfuter les théories d'Avempace, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Averroès, sur la possibilité pour l'homme d'atteindre immédiatement par une intuition intellectuelle le monde des purs esprits[1], montre assez à quel point la tentation d'un tel commerce peut séduire les philosophes. Dans le cas que nous envisageons hypothétiquement, l'esprit humain se trouverait d'ailleurs céder à l'attrait, non tant de voir les purs esprits et de chercher là sa béatitude, que de recevoir leur aide pour être porté à une contemplation surhumaine, où il mimerait en quelque façon, dans la suspension de la conscience, dans une nuit mais tout autre que la nuit de la contemplation infuse et la nuée lumineuse du Thabor, leur manière à eux de connaître naturellement soi-même et le Suprême.

S'il en était ainsi on comprendrait plus aisément

1. *Sum. contra Gent.*, lib. III, cap. 41, 42, 43, 44, 45. — Cf. *Sum. theol.*, I-II, 3, 7 : « Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibit attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculativarum ».

qu'une certaine mystique intellectualiste, qui cherche l'extase ou la « réalisation » par le moyen d'une ascèse et d'une dialectique toutes métaphysiques, et dont on trouverait des exemples chez les néoplatoniciens et les gnostiques, ou dans quelques écoles orientales, puisse parfois parvenir à cet évanouissement dans l'unité dont Porphyre nous parle à propos de son maître, et touche alors à une sorte d'état surhumain qui semble dû à une collusion avec un monde intellectuel supérieur ; mais on comprendrait aussi qu'une telle extase métaphysique, où l'intellection humaine frôle comme un abîme angélique, reste infiniment loin de *souffrir les choses divines*, et, de fait, débouche presque fatalement sur le panthéisme.

28. Il reste que de soi les formes authentiques précèdent les autres. En ce qui concerne les traditions sacrées de l'Inde, nous pensons que les Upanishads dépendent originellement, dans leur principe foncier, moins de la philosophie que d'une source contemplative, et d'une puissante intuition, plus mystique encore que métaphysique, de la transcendance du Suprême. *Neti, neti !* Pas comme cela ! Il n'est pas comme cela, ni comme cela ! La tragédie a été que cette contemplation s'est continuée par un discursus rationnel luxuriant, hypertrophié, mais qui n'est jamais arrivé à dégager dans leur forme propre et selon leurs lois propres la philosophie et la métaphysique comme œuvres d'humaine raison, ce qu'elles sont par essence. Aux eaux de la source primitive des affluents moins purs devaient en même temps

joindre les leurs. Si dans le Vedânta le panthéisme est plus apparent que réel, ou plus subi que consenti [1], et s'il semble s'y réduire avant tout à une insuffisance de technique conceptuelle, si l'immense effort mystique qui traverse la pensée hindoue met en jeu des aspirations naturelles à la contemplation parfaite et comme des préfigures naturelles de celle-ci, des procédés naturels d'ascèse et d'intuition qui lui composent comme un lieu d'attente, une métaphysique qui vise à la préparer, — la tentation permanente, qui pour prétendre conquérir par soi-même un don surnaturel, risque de faire choisir à cette pensée, comme bien suprême, le souverain désespoir ou la pure abolition, est un signe non équivoque que là où la contemplation infuse ne lui est pas accordée par grâce, elle ne saurait parvenir par voie naturelle [2] à une contemplation mystique authentique. L'alternative demeure, inévitable : une expérience mystique authentique et surnaturelle (peut-être surchargée d'éléments adventices, mais cela est accidentel) ou une contemplation naturelle qui ne joint pas la réalité divine, l'une et l'autre pouvant d'ailleurs se mêler de bien des façons ;

1. Cf. R. P. Dandoy, *L'Ontologie du Vedânta* (Coll. des Questions Disputées), Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1932.

2. Pour éviter tout malentendu provenant d'une différence de vocabulaire, il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que nous entendons les mots *naturel* et *surnaturel* au sens de la théologie catholique (sens défini plus haut §§ 8 et 9), non au sens diminué admis par certains, notamment par quelques interprètes de l'hindouisme, et selon lequel « naturel » se rapporte à la nature empirique et sensible, « surnaturel » à tout ce qui transcende *cette* nature.

aucune expérience *naturelle* des profondeurs de Dieu n'est à envisager ici.

La métaphysique exige-t-elle de soi l'expérience mystique ?

29. Une nouvelle question doit être examinée ; une expérience mystique de la réalité divine peut-elle, à un titre quelconque, être incorporée à la philosophie, à la métaphysique (ou bien parce que l'intelligence philosophique, supposée en état de dépasser le mode des concepts, serait elle-même capable d'une telle expérience ; ou bien, au contraire, parce que l'intelligence philosophique, réduite aux seuls procédés conceptuels, serait impuissante par nature à mener à bonne fin l'entreprise métaphysique, de sorte qu'ayant essentiellement besoin de l'expérience mystique pour atteindre son objet et se compléter dans sa propre ligne, pour devenir une sagesse, elle demanderait de soi à être complétée par cette expérience) ? En d'autres termes, la sagesse à laquelle tend l'effort métaphysique requiert-elle de soi une expérience mystique, un *pati divina ?*

Ici encore, il faut répondre non.

Cette expérience mystique qui serait requise par l'effort métaphysique serait nécessairement ou naturelle ou surnaturelle. Serait-ce une expérience mystique d'ordre naturel ? Il n'y a pas, nous venons de le voir, d'expérience divine proprement dite d'ordre naturel. Affirmer la possibilité d'une pareille expérience serait compromettre radicalement la distinction de la nature et de la grâce.

L'expérience mystique qui serait requise par l'effort métaphysique serait-elle l'expérience divine d'ordre surnaturel, la contemplation infuse ? Cette expérience-là existe bien, mais l'incorporer à la philosophie, la regarder comme exigée de soi par l'effort métaphysique, c'est de nouveau brouiller l'ordre de la nature et de la grâce, en faisant d'une connaissance essentiellement surnaturelle un requisit nécessaire ou un co-principe constructif d'une connaissance essentiellement naturelle.

Le dilemme est brutal. Nous ne pensons pas qu'il soit possible d'y échapper, quelques degrés intermédiaires que l'on veuille marquer entre la connaissance métaphysique et la contemplation infuse.

Il y a sans doute de tels degrés intermédiaires. Lorsqu'on pense que la philosophie postule de soi une expérience mystique des choses divines, on place sous ce mot d'expérience mystique, entendu en un sens impropre, des états qui ne sont pas encore proprement mystiques et qui sortent cependant déjà des limites de la science métaphysique et de ce qu'elle exige de par son essence. Mais il est clair que l'existence de ces degrés intermédiaires ne dénote aucune nécessité intrinsèque à la nature de la philosophie de déboucher dans la contemplation mystique.

De soi, le domaine métaphysique est celui du troisième degré d'abstraction, le monde de l'être en tant qu'être et de la pure immatérialité. Sous peine de mettre en péril la valeur de nos facultés de connaître et la valeur du procédé ananoétique lui-même, essentiel à notre connaissance naturelle de

Dieu (comme aux énoncés dogmatiques et aux formules de la foi), il faut bien admettre que l'intelligence, par ses moyens propres, exclusivement intellectuels, est capable de prendre connaissance de ce monde-là, qu'elle-même, par sa propre puissance abstractive, a fait passer à l'état d'objet. C'est seulement en portant l'instrument rationnel au souverain degré de purification intellectuelle, en recourant aux démonstrations les plus strictement abstraites, que nous pouvons parvenir à des déterminations sûres dans l'ordre du savoir précisément le moins *expérimentable.*

30. Est-ce à dire que l'on doive nier l'existence de toute *expérience métaphysique ?* Nous ne le croyons pas, du moins à bien entendre ce mot (ainsi peut-on rejoindre quelques-unes des vues de M. Bergson). Étant esprits par la meilleure partie de nous-mêmes, nous pouvons avoir une expérience des choses de l'esprit, même en restant sur le plan naturel. C'est ainsi que non seulement nous connaissons expérimentalement l'existence de notre âme et celle de notre libre arbitre, mais que nous pouvons aussi accéder à une certaine perception expérimentale obscure de la liberté même de l'esprit en nous, de sa transcendance par rapport à tout l'univers matériel, ou encore (comme cela est sensible dans bien des documents de la littérature contemporaine [1]) du néant immanent à tout ce qui est créé. D'autre part

1. Par exemple dans les lettres de Jacques Rivière à Paul Claudel.

il peut arriver qu'une vérité d'ordre naturel, telle que la réalité foncière de l'être, caché sous les phénomènes sensibles, ou l'existence de la Cause première, prenne, sous l'influence d'une grâce actuelle, l'intensité d'une intuition, d'une évidence immédiate ; l'intelligence pourra recevoir comme la révélation soudaine de ce qui fait l'objet propre du troisième degré d'abstraction, — une âme qui nous est très proche nous en donnait un jour le témoignage : « Avant d'avoir reçu la foi, nous disait-elle, il m'est souvent arriver d'expérimenter par une intuition subite la réalité de mon être, du principe profond, premier, qui me pose hors du néant. Intuition puissante, dont la violence parfois m'effrayait et qui la première m'a donné la connaissance d'un absolu métaphysique. »[1] Ou bien encore, à la vue d'une chose quelconque, d'un brin d'herbe, d'un moulin à vent, une âme saura en un instant que ces choses ne sont pas par elles-mêmes, et que Dieu est. « Subitement, — je cite le même témoignage, — toutes les créatures m'ont apparu à l'état de symbole, m'ont semblé avoir pour unique fonction de *désigner le* Créateur. »

Mais loin d'être parties intégrantes ou réquisits nécessaires de la science métaphysique, ces sortes d'expériences ou d'intuitions métaphysiques, qu'elles

---

1. On trouve dans l'autobiographie de Jean-Paul mention d'une intuition semblable : « Un matin, tout enfant encore, je me tenais sur le seuil de la maison et je regardais à gauche, vers le bûcher, lorsque soudain me vint du ciel, comme un éclair, cette idée : *je suis un moi*, qui dès lors ne me quitta plus ; mon moi s'était vu lui-même pour la première fois, et pour toujours ».

soient d'ordre exclusivement naturel ou qu'elles soient surnaturelles quant à leur mode de production, sortent de la sphère propre de cette science, et même, sans la régulation de celle-ci, elles pourraient, si vraies qu'elles soient en elles-mêmes, donner lieu aux plus fausses interprétations. Loin d'être le propre du métaphysicien, aucune discipline n'en a le privilège, et c'est plutôt, semble-t-il, chez les poètes qu'on les rencontrerait le plus fréquemment. N'oublions pas qu'il est souverainement déraisonnable d'user de ce qui est *par accident* pour juger de ce qui est *par soi*. Parce que Dieu a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence Beseléel et Ooliab, pour exécuter tous les ouvrages de sculpture et d'art, pour graver les pierres à enchâsser et pour tailler le bois, pour tisser d'un dessin varié la pourpre violette, la pourpre écarlate, le cramoisi et le lin [1], cela ne prouve en rien que ces arts exigeraient de soi une communication mystique. Parce que sainte Thérèse a reçu dans une oraison surnaturelle la connaissance infuse de la présence de Dieu en toutes choses par son immensité créatrice, cela ne prouve en rien que cette vérité métaphysique, accessible de soi à la seule raison, exigerait pour être connue une expérience mystique. Parce que tous les philosophes païens se sont montrés de fait incapables de mettre en lumière l'idée de la création, cela ne prouve pas que cette idée est inaccessible à la raison philosophique et postule de soi la lumière de la révélation. Parce que chez quelques-uns les sortes d'expériences

1. *Exode*, XXXV, 30-35.

métaphysiques dont nous venons de parler offrent sur certains points une suppléance de la science métaphysique proprement dite, cela ne prouve pas que cette science, pour exister comme science parfaitement certaine et pour atteindre efficacement l'être, demande de soi à se compléter par de telles intuitions.

31. Un autre degré intermédiaire entre la spéculation métaphysique et la contemplation infuse est fourni par ce que l'on nomme la contemplation acquise, et qui est comme le fruit de l'exercice de la méditation. Nous n'entrons pas ici dans les controverses que cette notion a soulevées, nous admettons, à la suite des théologiens carmes et du Père Garrigou-Lagrange, l'existence de la contemplation acquise, dont l'oraison de recueillement actif, décrite par sainte Thérèse au chapitre XVIII du *Chemin de la Perfection*, paraît le moment le plus élevé. Mais nous remarquons que cette contemplation, qui est surnaturelle par son objet et par la vertu de foi dont elle procède, et qui cependant reste naturelle quant à son mode, étrangère par définition à la passivité propre au monde surhumain des dons, ne saurait encore être appelée mystique, et demeure en deçà de l'expérience où l'âme pâtit vraiment les choses divines.

D'autre part, portant sur les mystères révélés, elle est absolument en dehors et au-dessus non seulement de la science métaphysique, mais de l'ordre même tout entier des vérités accessibles de soi à la raison.

Ici non plus, par conséquent, nous ne trouvons aucun indice d'une nécessité immanente à l'essence de la métaphysique de dépasser ses limites et de s'intégrer l'expérience mystique. Il y a, — ce sera l'objet de nos dernières remarques, — des relations vivantes, dans l'activité synergique de l'âme, entre l'expérience mystique et la philosophie, mais sans aucune transfusion, sans aucun mélange de leurs natures. A considérer la nature de la philosophie et les exigences de son essence, la philosophie ne requiert pas de soi l'expérience mystique. Les intermédiaires qu'on peut chercher entre l'une et l'autre sortent de la sphère propre de la science métaphysique, soit essentiellement et de par leur objet, comme dans le cas des oraisons de contemplation acquise, soit quant au mode, quant à la manière dont ces connaissances sont données à l'âme, comme dans le cas de certaines expériences ou intuitions métaphysiques.

Les analogies naturelles de l'expérience mystique.

32. S'il n'y a d'expérience proprement dite des choses divines que dans l'ordre surnaturel, ne trouvons-nous pas cependant dans l'ordre naturel (nous l'avons déjà remarqué à propos des effets de l'amour naturel de Dieu) des modes de connaître qui soient comme des *analogies* de cette expérience ? Assurément. Les sortes d'intuitions ou d'expériences métaphysiques dont il vient d'être question en sont un exemple. De plus, et d'une façon beaucoup plus générale, on peut dire que toute connaissance natu-

relle par inclinaison ou sympathie, ou par connaturalité, fournit une analogie plus ou moins lointaine de l'expérience mystique.

33. Où trouvons-nous à chaque instant, dans l'ordre naturel, une telle connaissance par mode d'inclination ? Dans l'immense domaine des jugements qui concernent l'action, des jugements pratiques. C'est là le domaine par excellence de la connaissance par connaturalité, qui intervient nécessairement dans les jugements prudentiels, où, l'objet étant singulier et contingent, l'intellect doit juger par conformité à la volonté droite. Nous rappelions tout à l'heure le mot d'Aristote : *l'homme vertueux est la mesure des actes humains*, il en juge d'après l'inclination de sa vertu : selon l'exemple classique donné par le Stagirite et repris par saint Thomas, le chaste juge par inclination des choses qui concernent la chasteté, en consultant sa propre pente intérieure. Ce sont là des jugements ayant valeur intellectuelle, certes, et que saint Thomas se garde de mépriser (il en fait au contraire l'instrument par excellence de notre vie morale), mais qui se rattachent à l'intellectualité pratique, compénétrée de vouloir et d'appétition, et restent étrangers au mode spéculatif de la science et de la philosophie.

Remarquons ici que les vertus morales, — et même déjà l'ébauche naturelle de ces vertus en nous, — créent dans l'âme une certaine affinité avec l'*ordre spirituel* au sens le plus indéterminé de ce mot, et peuvent ainsi incliner l'intelligence à des jugements instinctifs, d'efficacité faible à vrai dire, en faveur

des grandes vérités de la religion naturelle. C'est là un des ingrédients notables de la philosophie du vicaire savoyard : dispositions à l'égard de ces vérités, aspiration au savoir métaphysique. Il est clair toutefois qu'en attendant nous sommes là très loin du savoir, très loin de posséder un moyen de discernement sûr dans les problèmes de la philosophie première. D'autre part, de tels jugements ne sont capables de certitude qu'en supposant en réalité, plus ou moins conscientes, les aperceptions du sens commun ou de l'intelligence spontanée, qui sont, elles, d'ordre rationnel.

34. Mais, dans le domaine de l'intellect pratique, il ne faut pas considérer seulement les choses de l'action morale. Dans l'activité de l'artiste aussi, dans les choses de l'art et de la poésie, la connaissance par connaturalité a sa place.

Et nous ne parlons pas seulement de la contemplation esthétique, qui nous met tout de suite en connivence avec l'objet, et où l'on a vu souvent, non sans raison, une image lointaine, sur un plan inférieur [1], de la contemplation mystique.

Nous parlons de la vertu d'art elle-même. Si, dans l'ordre naturel, quelqu'un est dans une sorte d'entente et, si j'ose dire, de complicité métaphysique

1. Le processus psychologique est d'ailleurs tout différent dans l'un et l'autre cas. En face de l'objet beau, nous percevons d'abord la beauté avant d'être connaturalisés à l'objet, c'est cette perception même qui nous fait entrer en sympathie avec lui, sympathie qui à son tour pourra déterminer une connaissance. (Cf. *Art et Scolastique*, note 55.) Tandis que, dans l'expérience mystique, c'est la connaturalité qui fait percevoir.

avec Dieu comme cause des êtres, ce n'est pas le philosophe, c'est le poète, celui qui à sa manière d'homme crée aussi, et dont l'art, suivant le mot de Dante, est petit-fils de Dieu. *Il faut ignorer son art,* disait Claudel, *pour trouver au Vôtre quelque défaut.* Le poète est ainsi préparé mieux qu'un autre à entendre les choses d'en haut, à connaître ces sortes d'expériences métaphysiques dont il a déjà été question. Son office propre est de créer un objet qui fasse la joie de l'esprit, et où brille l'éclat d'une forme ; il perçoit dans les choses et délivre un signe, si infime qu'il soit, de la spiritualité qu'elles détiennent, il est connaturalisé non à Dieu lui-même, mais au mystère épars dans les choses et descendu de Dieu, aux puissances invisibles qui se jouent dans l'univers.

Prière, sainteté, expérience mystique, la poésie, même *pure,* n'est rien de tout cela. Mais elle en est le plus beau et le plus dangereux symbole naturel[1]. Et parce qu'elle décèle les allusions répandues dans la nature, et parce que la nature est une allusion à la grâce, elle nous donne, sans le savoir, un pressentiment, un désir obscur de la vie surnaturelle. Quelqu'un qui n'a jamais écrit de poème, mais qui est vraiment poète, nous disait un jour : « Je ne pense pas qu'il soit possible d'être poète et d'être athée. » Il ne s'imaginait d'ailleurs pas pour cela que la

1. Sur cet aspect de la poésie, comme sur la distinction qu'il convient de faire, en serrant de plus près le sens des mots, entre l'art comme tel et la poésie, cf. notre étude *Frontières de la Poésie (Art et Scolastique,* nouvelle éd., pp. 143 et suiv.) et notre *Réponse à Jean Cocteau,* Stock 1926.

poésie dût faire partie intégrante de la philosophie.

35. Enfin, pour terminer ces considérations, il ne faudrait pas oublier la plus obvie et la plus naturelle des analogies naturelles de la contemplation mystique, celle dont le langage mystique use couramment : c'est l'amour humain dans ses épreuves et ses joies, dans l'expérience d'autrui, obscure et profonde, qu'il procure, — même dans sa folie la plus mortelle, car les choses divines sont si hautes et si transcendantes qu'elles ne trouvent parfois que dans les figures négatives du péché de quoi manifester certaines de leurs analogies[1].

1. L'analogie est chose délicate et d'un maniement difficile. Le danger de prendre une analogie entre termes essentiellement distincts, et même distants à l'infini (tellement que l'un des analogués est formellement divin par participation, et que l'autre peut être peccamineux) pour une continuité de nature ou de tendance, a toujours existé, Platon et bien des hérésies mystiques en sont témoins. Actuellement, il faut signaler à ce point de vue les inconvénients d'une certaine littérature qui usurpe le nom de mystique et qui risque de compromettre les meilleurs efforts, et déjà assez difficiles par eux-mêmes, de l'art d'aujourd'hui. « *Il n'y a qu'un amour*, écrivait il y a quelques années un Révérend Père entraîné par ses sentiments élevés et par la dialectique du Banquet : c'est avec le même cœur que nous aimons Dieu et l'homme ; l'objet varie, ainsi que le principe moteur, les sentiments sont identiques (je parle d'amour et non de dévergondage). Prenez un amour humain, détergez-le de toutes ses laideurs, de toutes ses insuffisances, idéalisez-le jusqu'à l'ineffable, étendez-le jusqu'à l'infini, informez-le par la grâce : si vous reportez une semblable passion sur le seul Être qui puisse la soutenir, vous aurez l'amour mystique ».

Cet idéalisme est aussi faux qu'ambitieux. Si *l'objet varie*, et si *la grâce informe*, ne voit-on pas que l'amour spécifié par un objet divin et procédant de la grâce sanctifiante est intrinséquement différent de l'amour humain, l'un étant surnaturel

Le Cantique des cantiques, l'enseignement de saint Paul sur le grand mystère de l'union du Christ et de l'Église figurée par le mariage, nous invitent à voir dans l'amour de l'homme et de la femme une image, qui peut être impure mais qui retient toujours quelque chose de sa noblesse originelle et de sa dignité métaphysique, d'un amour meilleur et essentiellement saint. Il n'est rien de plus fort parmi les choses terrestres ; simple image cependant, faible et peu consistante au regard de ce qu'elle signifie.

---

quoad substantiam, l'autre étant naturel ; l'un étant purement spirituel, l'autre composé de chair et d'esprit comme l'homme lui-même ? « Reportez une semblable passion sur le seul Être, etc... » est une phrase qui, à vrai dire, ne signifie rien, ou qui signifie une erreur : car ou bien cette passion idéalisée reste naturelle dans son essence, et alors elle ne peut pas atteindre Dieu comme objet efficacement aimé par-dessus tout, elle ne peut pas *être reportée* sur Dieu, pour constituer un amour mystique authentique. Ou bien elle est surnaturelle dans son essence (amour de charité), et alors elle n'a pas à *être reportée* sur Dieu, parce que c'est Dieu qui la spécifie, et c'est en lui qu'elle porte d'abord et avant tout. C'est avec le même cœur qu'un homme aime Dieu et sa bien-aimée, oui ; mais pas avec le même amour.

Nous rendons hommage aux intentions généreuses de l'auteur que nous critiquons ici. Mais, nous sommes obligé de le remarquer, les religieux, bienheureusement séparés des orages du monde par leurs trois vœux, ont mieux à faire que de platoniser sur Éros. La vie moins protégée des laïques qui combattent dans cette vallée de larmes leur assure du moins de certains sujets une plus sûre expérience.

L'amour de charité peut informer et vivifier l'amour profane. Par ailleurs, nos pauvres mécanismes psychologiques peuvent donner lieu à bien des interférences et des collusions accidentelles, notamment dans certains cas de mystique douteuse, entre ces deux amours. Il importe d'autant plus de marquer la différence essentielle entre l'un et l'autre : le premier n'est nullement une « sublimation » du second, il est un amour *d'essence plus sublime* où les notes de l'amour profane se retrouvent *analogiquement.*

Si l'image est tellement emportée par son poids de similitude qu'une créature ne puisse guère être aimée vraiment sans une exigence d'infini où l'amour humain se supplicie lui-même, comment les épreuves et les échanges d'un tel amour, et le don exigé par lui des personnes se révélant sans fin l'une à l'autre, ne seraient-ils pas l'analogie la plus directe des épreuves et des échanges et du don mutuel de l'amour mystique ? Il est remarquable que plus une âme est innocente moins elle hésite, semble-t-il, à user pour les choses divines d'un langage des symboles duquel elle n'a dans l'ordre humain aucune expérience.

Connexions entre métaphysique et mystique.

36. Une dernière question se pose : distinguer absolument, comme nous l'avons fait, l'expérience mystique et la métaphysique, est-ce supprimer entre elles toute relation organique ?

Non, certes. Il y a entre elles des relations vitales. Il convient d'affirmer l'existence de ces relations et d'essayer de préciser leur nature. Elles impliquent à la fois : 1° *une aspiration inefficace,* 2° *une dépendance de fait, dans le sujet et à raison du sujet,* de la métaphysique à l'égard de l'expérience mystique.

On peut dire que, sans pouvoir y atteindre elle-même, ni la rendre nécessaire de droit pour son propre achèvement, la métaphysique aspire, d'une certaine manière, à l'expérience mystique. Que l'on comprenne bien ici notre pensée. Nous avons dit que la métaphysique ne postule pas de soi, n'exige pas de soi l'expérience mystique pour se consti-

tuer dans son espèce, avoir efficacement prise sur le réel intelligible, et parvenir à la perfection des certitudes qui lui conviennent en raison de son essence. Mais c'est une loi générale que l'inférieur — sans sortir pour cela de sa nature et de ses limites spécifiques — tend toujours au supérieur et cherche à entrer en contiguïté avec lui : *supremum infimi attingit ad infimum supremi.* Nous disons donc maintenant, ce qui ne contredit en rien la thèse précédente, mais la complète, que la métaphysique engendre naturellement dans l'âme une velléité qu'elle-même n'a pas le pouvoir de combler, un désir confus et indéterminé d'une connaissance supérieure, qui de fait n'est réalisée authentiquement que dans l'expérience mystique, dans la contemplation des saints.

Comment en est-il ainsi ? D'abord parce qu'il y a bien des problèmes, en ce qui concerne surtout la destinée de l'homme et la conduite de l'univers, que la métaphysique pose, mais ne résout pas, ou résout imparfaitement, et dont la solution, donnée par la foi, n'est perçue dans toute sa vérité et sa convenance que dans la lumière de la contemplation infuse. Ensuite parce que la métaphysique, comme toute science humaine, nous laisse insatisfaits. Étant tournée vers la cause première et désirant naturellement la connaître à la perfection, il est naturel qu'elle nous fasse désirer, — d'un désir inefficace et conditionnel, réel pourtant, — voir cette cause en elle-même, contempler l'essence de Dieu[1]. Elle n'y peut par-

1. Le désir naturel de connaître la Cause première en elle-même n'est pas le désir surnaturel de la vision béatifique, parce que l'*objet spécificateur* de ces deux désirs est formellement différent.

venir. Quand la grâce survient et fructifie dans l'homme, elle ne lui procure pas ici-bas cette vision, mais un avant-goût, une suppléance de celle-ci, qui est la contemplation infuse, et qui comble les plus hautes aspirations de la métaphysique, mais dont la métaphysique n'avait pas l'idée, et dont elle reste étonnée : sagesse crucifiée, qui est une folie pour la sagesse de la pure raison.

Dans le premier cas l'object de mon désir est Dieu que je connais (par la raison) *comme cause première des êtres*, et auquel je transfère comme du dehors, en vertu de l'analogie « ascendante » propre à la métaphysique, la dénomination « connu en lui-même ou dans son essence » empruntée à certaines choses créées ainsi connues de moi, *sans savoir si ni comment cela est possible dans le cas de Dieu*, et en laissant *dans une complète indétermination* la nature d'une telle connaissance. Bref c'est Dieu *connu de moi par ses effets* que je désire connaître en lui-même.

Dans le second cas, c'est Dieu *connu de moi selon sa propre essence* que je désire connaître en lui-même. L'objet de mon désir est Dieu que je connais (par la foi) *secundum suam propriam quidditatem* (et comme Trinité), et que je connais comme pouvant se livrer à moi *selon qu'il est l'objet de la connaissance divine elle-même*, grâce à une communication incompréhensible dont la révélation m'assure que l'essence divine *peut être formellement le terme*, et dont la « suranalogie » descendante de la foi, cherchant parmi les choses créées comment la désigner, me dit qu'elle consiste à voir Dieu dans son essence comme je suis vu de lui.

Le chrétien qui a la notion du mystère de la vision béatifique, sait que « connaître la Cause première en elle-même » est de fait ou matériellement *(identice)* la même chose que ce que la théologie appelle « voir la déité face à face » ou « comme elle est ». Le philosophe comme tel, et réduit aux seules forces de la raison, ne le sait pas, parce qu'il n'a pas la notion du second membre de cette identité.

Son désir de connaître la cause première en elle-même est un désir élicite dérivant de la nature de l'intelligence, élicite mais tout spontané, indélibéré, instinctif, et provoqué par une connaissance de premier jet qui précède toute réflexion sur les moyens de réalisation d'un tel désir. A la réflexion, il lui appa-

En l'absence des dons surnaturels, c'est à quelque suppléance plus ou moins fallacieuse de la contemplation infuse que risquent de conduire les aspirations métaphysiques à une connaissance de simple regard et à une possession intuitive de l'absolu. On peut dire, en définitive, que l'intelligence, en tant qu'elle est une perfection d'ordre transcendantal, réalisée à des degrés divers dans l'échelle des esprits,

---

raîtra comme conditionnel (ou même, quand il s'apercevra que nul processus simplement humain ou naturel de connaissance n'est capable d'atteindre Dieu en lui-même, il pourra le juger irréalisable : la façon dont la pensée hindoue aspire au nirvana n'est-elle pas un témoignage rendu à la fois au désir naturel de connaître Dieu en lui-même et à la renonciation de l'intelligence à le voir ainsi ?)

Ainsi le désir de nature de voir la Cause première est *conditionnel* en tant même que simplement naturel. C'est pourquoi, si l'homme avait été placé dans l'ordre de la pure nature, où de fait le moyen lui manque d'arriver à la vision de l'essence divine, ce désir naturel se serait trouvé frustré — ou satisfait seulement par des succédanés inférieurs procurant une béatitude relative et en mouvement — sans que pour cela le principe de finalité fût violé, qui s'oppose à ce qu'un désir de nature inconditionnel puisse être vain.

Mais une fois que l'homme est élevé à l'ordre surnaturel, il sait d'une part que connaître en elle-même la Cause première est la même chose que voir face à face le Dieu de la foi ; d'autre part, — la loi l'assurant qu'il peut atteindre la béatitude absolue, — son désir de nature d'atteindre la Cause première en elle-même, achevé par la grâce et par le désir de la vision devient surnaturel du même coup *inconditionnel*. Alors il comprend que si le désir de nature de voir la Cause première *ne pouvait pas* (fût-ce de puissance obédientielle et moyennant élévation à un ordre supérieur à toute la nature) être satisfait, le principe de finalité se trouverait violé, parce que ce désir, conditionnel au regard de la seule nature, est de fait, pour lui, inconditionnel, en tant que la grâce l'a achevé par un désir surnaturel.

Cette manière de voir est, croyons-nous, en accord avec l'argumentation de saint THOMAS, *Sum theol.*, I-II, 3, 8, et I, 12, I.

tend d'un désir impuissant à dépasser les conditions spécifiques qui lui conviennent dans l'être humain, où elle est au plus bas degré. Et par là on comprend l'existence de cette nostalgie d'une contemplation supérieure dont témoignent, dans de vastes régions de l'histoire humaine, tant d'écoles philosophiques.

37. Il est bien clair, d'autre part, si l'on considère le sujet et son activité synergique, que les discontinuités formelles ne suppriment pas les solidarités dans le vivant. Dans l'âme où règnent les dons de la grâce, ces solidarités sont profondes entre les énergies d'ordre humain et les énergies surnaturelles. Et sans doute l'expérience mystique est-elle absolu-

---

Saint Thomas ne démontre la possibilité pour l'homme de voir l'essence divine, parce que sans cela un désir de nature serait vain, qu'en procédant en théologien, non en simple philosophe, et en présupposant la possibilité pour l'homme d'atteindre à la béatitude *parfaite* ou absolue (ce dont la foi seule nous assure, car cette béatitude est au-dessus de la nature, *beatitudo excedit omnem naturam creatam*, I-II, 5, 7, [cf. II-II, 4, 7, ad 2] et par suite la raison seule ne peut apporter là que des arguments de convenance), et donc en envisageant un désir de nature rendu inconditionnel par le désir surnaturel qui l'achève et qui procède de la connaissance de foi. Et ainsi *quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis*. (*In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5.) — Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud *I. ad Cor.*, 2 : « nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit » ; et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. (*Sum. theol.*, I-II, 114, 2.) — Cf. *Sum. theol.*, I, 12, 4 ; I-II, 5, 1 et 5 ; II-II, 2, 3 ; *De Verit.*, q. 8, a. 1, 2, 3 ; *Sum. contra Gent.*, III, 48, 50, 51, 52, 57, 63 ; *Compend. theol.*, cap. 104, 105, 106.

ment indépendante de la philosophie, s'en passe-t-elle à merveille ; sans doute n'est-ce pas d'ordinaire parmi les philosophes qu'on trouve les grands contemplatifs. Mais, à considérer les choses dans le concret, la métaphysique, elle, bien qu'indépendante en elle-même de l'expérience mystique, se trouve *en nous*, parce qu'elle lui est inférieure, dans une certaine dépendance à l'égard de cette expérience.

Comment cela ? Parce que les vertus qui perfectionnent notre intelligence sont comme autant de lumières hiérarchisées et solidaires, les inférieures étant fortifiées dans leur ordre propre par leur conjonction aux supérieures. De la même façon, dit Jean de Saint-Thomas[1], que les anges inférieurs, illuminés par les anges supérieurs, sont fortifiés au dedans par eux dans leur propre lumière intellectuelle.

Ainsi la sagesse métaphysique, à l'égard des vérités qui lui sont propres, des vérités démontrables par la seule raison, est fortifiée par la foi surnaturelle et par la théologie. Or si la lumière de la foi et celle de la théologie spéculative font porter au philosophe avec plus de force, de perfection et de certitude son acte d'adhésion purement rationnelle à des objets de savoir philosophique, comme l'existence de la cause première transcendante, et même aux premiers principes de la raison[2], à combien plus forte raison la lumière de la sagesse par

1. *Curs. theol*,. II-II, q. 1, disp. 2, a. 1, n. 24 (Vivès, t. VII).

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., a. 1, disp. 2, a. 6 (n. 17) et a. 9 (t. 1).

excellence, de l'expérience mystique des choses divines, doit-elle aider et purifier l'intellect philosophique. L'exemple de saint Thomas lui-même illustre grandement cette vérité. Et s'il est vrai que l'intelligence humaine est si faible par nature, et si débilitée par l'héritage du péché originel, qu'elle ne peut, sans le secours de la grâce, parvenir à une sagesse philosophique complète et sans mélange d'erreur, on peut penser qu'en fait la métaphysique ne saurait se garder pure parmi les hommes que si les métaphysiciens sont quelquefois confortés d'en haut par l'expérience des choses divines.

38. On se méprend parfois sur la signification des distinctions thomistes. Nous disons que les trois sagesses métaphysiques, théologique et mystique sont réellement distinctes, parce qu'elles ont des objets formels différents et répondent à des degrés de lumière spécifiquement distincts. Il s'agit là de la nature propre de ces sagesses considérées en elles-mêmes. La sagesse métaphysique, ayant un objet spécificateur d'ordre naturel, ne comporte en raison d'elle-même, *ratione sui ipsius*, aucune exigence intrinsèquement nécessitante, mais seulement une aspiration inefficace à l'égard de la contemplation mystique ; ne requiert, de par les exigences propres de son essence, pas d'autres énergies cognoscitives que celles de la raison naturelle.

Mais nous n'oublions pas qu'elle existe dans un sujet, dans une âme humaine. Et ce sujet n'est pas lui-même dans l'état de nature pure, il est dans l'état de nature déchue, ou dans l'état de grâce.

En fait, la sagesse métaphysique, sagesse d'ordre essentiellement naturel, n'arrivera pas à se constituer chez nous sans souillure d'erreur et en évitant tous les accidents qui la menacent, si aucun secours d'en haut, qu'il procède de la grâce habituelle ou d'une grâce actuelle, ne vient aider les énergies de la raison naturelle : parce que notre nature est faible par elle-même, et parce qu'elle est blessée. Il ne suffit pas d'avoir en soi les dons de la grâce pour éviter l'erreur en métaphysique ; cela se voit trop bien, hélas ! Mais une condition peut être nécessaire (*moralement* nécessaire dans le cas présent) sans être pour cela suffisante. Étant donné l'état de nature où nous nous trouvons, si la sagesse métaphysique parvient à réussir dans l'homme et à se maintenir sans défaut au moins dans la voie étroite d'une tradition supérieure, c'est que les énergies surnaturelles de la grâce auront à certains moments, d'une manière ou d'une autre, prêté secours à la raison.

Et ainsi, en raison du sujet, *ratione subjecti*, en raison du sujet blessé dans sa nature et appelé ou élevé de fait à l'ordre surnaturel, la sagesse métaphysique demande bien, normalement, à être confortée par des lumières meilleures et à passer à la sagesse des saints. Sans parler des autres différences entre la conception thomiste et la conception de M. Blondel, le conflit entre ces deux conceptions se limite ici, nous semble-t-il, au point suivant : un certain dynamisme spirituel que l'une explique par les exigences et les besoins essentiels du savoir et de la philosophie, l'autre l'explique par les conditions

du sujet et par la synergie en lui de vertus intellectuelles spécifiquement distinctes[1].

Il reste que si l'on distingue comme il convient, ainsi que nous avons essayé de le montrer ailleurs[2], la nature de la philosophie et son état dans le sujet, on doit affirmer à la fois, et que la philosophie est de soi un savoir purement rationnel, et ne dépend intrinsèquement que de principes d'ordre naturel, et qu'elle ne se trouve dans les conditions humaines requises pour un plein développement selon la vérité que si elle grandit sous le ciel de la foi.

39. Remarquons-le enfin, s'il est vrai que l'expérience mystique est le plus haut point de la vie de l'âme, où connaissance et amour donnent leur plus noble fruit, il est bien certain que le philosophe, le métaphysicien, aura, même pour son objet propre, le plus grand avantage à s'intéresser à l'étude d'une activité si transcendante. Mais il ne fera convenablement qu'en recourant à la lumière théologique, seule proportionnée à cet objet. C'est un scandale pour l'intelligence, une profonde offense au sentiment de l'ordre, de voir des psychologues ou des sociologues, ou même des philosophes et des métaphysiciens, s'emparer de l'expérience mystique pour juger de sa nature à leur lumière, c'est-à-dire pour la mé-

1. Pour être ainsi limité, le conflit, nous l'avons déjà remarqué ailleurs, ne perd rien de sa gravité : car en philosophie les raisons d'une conclusion importent autant et plus que cette conclusion elle-même. (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 86).

2. *De la philosophie chrétienne*, (Coll. des Questions Disputées) Paris, Desclée, De Brouwer, 1933.

connaître systématiquement. Le philosophe a besoin de s'initier à telle ou telle science inférieure, aux mathématiques par exemple, quand il veut traiter certaines questions. Il doit de même emprunter la lumière d'une science supérieure quand il veut traiter même pour ses fins philosophiques, d'un objet qui dépasse essentiellement la philosophie[1].

---

1. Voir sur cette question l'étude du R. P. Maréchal : *Science empirique et Psychologie religieuse* (*Études sur la Psychologie des mystiques*, t. I, Alcan, 1924), les articles de Roland Dalbiez sur *Une nouvelle interprétation de saint Jean de la Croix* (*Vie Spirituelle*, 1928 : « l'interprétation intégrale de l'expérience mystique sera théologique ou elle ne sera pas », écrit très justement l'auteur) ; et ceux du R. P. Benoît Lavaud sur *Psychologie indépendante et prière chrétienne* (*Revue thomiste*, 1929) et sur *Les Problèmes de la vie mystique* (*Vie Spirituelle*, juin 1931).

Ces pages étaient déjà chez l'imprimeur quand a paru l'ouvrage de M. Henri Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. Il illustre à sa manière ce que nous écrivons ici, et qui est exposé un peu plus longuement dans notre « question disputée » déjà citée *De la philosophie chrétienne*. Tout ce qui est humain intéresse le philosophe, il convient donc éminemment qu'il médite sur ce qui est au cœur même du monde humain, la vie mystique et la sainteté. Mais tout en gardant son point de vue propre et son mode propre de procéder, il doit recourir alors, à raison des exigences de son objet, aux informations de la théologie, à la compétence scientifique de laquelle ressortit un tel objet ; car la réalité qu'il étudie en pareil cas, n'est pas purement naturelle et relève de principes supérieurs à ceux de la seule raison. Si le philosophe incroyant ne peut admettre ces principes, ni par conséquent la science théologique qui est fondée sur eux, il en résulte que son information sera inévitablement déficiente.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner un livre où apparaissent, avec cette sereine élévation de pensée, cette scrupuleuse attention à l'expérience, cette heureuse subtilité que nous admirons chez M. Bergson, ce refus de sortir d'un empirisme radical et cette « carence ontologique » (G. Marcel) qu'on doit reprocher à sa philosophie. Nous nous bornerons à quelques brèves remarques

concernant le sujet qui nous occupe dans le présent chapitre. Notre but n'est pas de critiquer une pensée courageuse qui *malgré* son appareil philosophique suit, à force de fidélité à la lumière intérieure, un pur trajet spirituel ; le souci du vrai oblige cependant à marquer nettement certains désaccords.

M. Bergson n'a pas de peine à transcender les schémas de la psychologie phénoméniste vulgaire, et à montrer dans les grands mystiques, dont il admire la « robustesse intellectuelle », des âmes parvenues à une vie en quelque façon surhumaine ; son livre contient là-dessus des pages particulièrement émouvantes qui décèlent une attention plus que déférente, et en quelque sorte affectueuse, à l'égard de réalités senties comme présentes et efficaces. Mais l'interprétation d'ensemble qu'il propose à son tour (et à laquelle en l'absence des instruments propres d'une analyse véritable, on doit au moins savoir gré de bien des vues justes *ex communibus*), montre elle-même que la philosophie, tant qu'elle croit devoir ignorer le mystère de la grâce et celui de la croix, ne saurait atteindre dans leur vraie nature les choses de la vie mystique, même quand elle les honore de bonne foi. On peut se demander si l'effort de M. Bergson, en tant qu'il est lié au système d'idées exposé dans l'*Évolution Créatrice*, ne revient pas malgré tout à une tentative de réduction du spirituel au biologique, j'entends à un biologique rendu lui-même si transcendant qu'on le conçoit comme la source créatrice des mondes, mais qui reste toujours biologique, selon que le mot se rapporte aux degrés de vie caractérisés avant tout par l'organique et le psychique, où la vie se manifeste par l'animation de la matière te où l'activité immanente est par suite essentiellement liée à des conditions d'action transitive et de productivité. Il est vrai qu'en deçà du monde de la grâce et de la vie surnaturelle la spiritualité dans l'homme ne transcende jamais le biologique que d'une manière plus ou moins imparfaite.

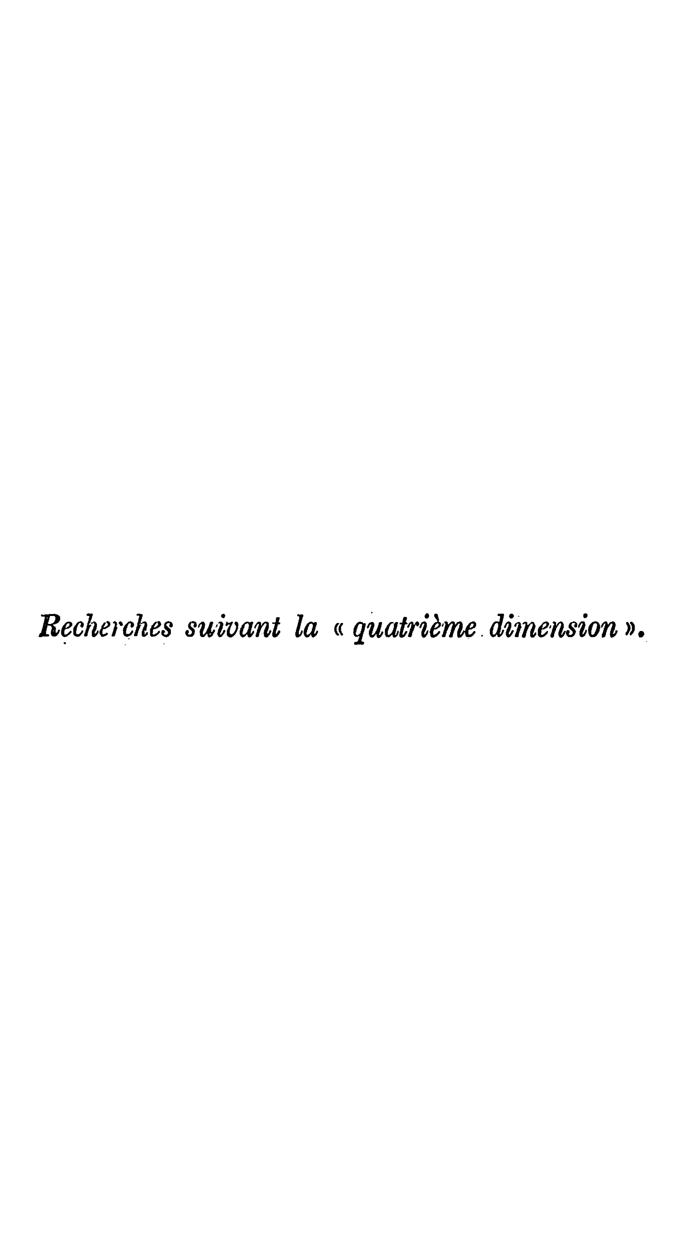
Puisqu'on ajoute foi à l'expérience des mystiques, pourquoi cependant ne pas aller jusqu'au bout de leur témoignage ? Quand ils disent qu'ils sont unis à leur Principe comme à la vie de leur vie, ils ne pensent pas s'ouvrir à un élan vital ou à un effort créateur anonyme qu'on ne saurait concevoir comme personnel que par l'analogie d'une certaine plénitude d'enthousiasme ou d'émotion ; c'est vers les pro ondeurs d'une suprême personnalité au sens entier du mot qu'ils témoignent être tournés, c'est à la déité elle-même qu'ils adhèrent, à une « épaisseur » infinie d'être et de perfections, à un *autre* souverainement sub-

sistant, dont avant d'éprouver « négativement » qu'il est au-dessus de tout nom et de toute pensée ils savaient déjà avec pleine certitude l'existence et le nom. Loin de se désintéresser d'une telle question, ils savent parfaitement, ils ne se lassent pas d'attester que le principe auquel ils sont unis est « la cause transcendante de toutes choses ». Ils attestent (et là-dessus, il semble que le livre de M. Bergson nous laisse au moins dans l'équivoque) que ce n'est pas à un pur dépassement sans terme, à la joie d'une poussée créatrice définitivement délivrée de toute fin, mais au contraire à une fin infinie que se porte leur vouloir et leur amour et que le mouvement prodigieux qui les anime n'a de sens et d'existence que pour les emporter vers cette Fin dernière où ils seront fixés dans la vie sans déclin ; ils attestent que leur joie n'est pas leur joie, mais celle de leur Seigneur, et qu'elle est crucifiée ; ils attestent que leur expérience des choses divines a la foi vive pour principe prochain et proportionné, qu'elle est inséparable de la doctrine par où la Vérité première se fait connaître à eux, et que si elle est obscure et procurée par l'amour, elle est cependant une souveraine connaissance, l'intelligence étant dans ce non-savoir nourrie de son plus noble objet ; ils attestent que si la contemplation mystique surabonde en action (car la sagesse des saints n'est pas purement théorique comme celle des philosophes, elle est pratique aussi et règle la vie humaine selon des règles divines, *Sum. theol.*, II-II, 19, 7, et c'est là en effet une marque générale de la supériorité de la mystique chrétienne), cependant la « dernière étape » n'est pas pour elle de « s'abîmer dans l'action » et dans une « poussée irrésistible qui jette l'âme dans les plus vastes entreprises ». Car l'action n'est jamais, chez les grands mystiques chrétiens, comme par exemple chez les apôtres ou chez les fondateurs d'Ordres, qu'un épanchement de la contemplation, dont la primauté paraît d'autant plus que l'union divine est plus parfaite. Si au surplus leur amour s'ouvre sur l'« infini » de l'humanité, c'est qu'il est d'abord et essentiellement ordonné au Dieu en trois Personnes et à la personne du prochain. Ils nous interdisent enfin d'attribuer à un élan vital marchant à la conquête du monde ce qui relève essentiellement de la grâce divine, supérieure à toute nature créée ou créable.

M. Bergson se place à un point de vue « d'où apparaît, écrit-il, la divinité de tous les hommes », et d'où par conséquent « il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme » (p. 256). Sa doctrine philosophique qui dissout les valeurs ontologiques, l'abandon, dans le domaine métaphysique, moral

et religieux, de presque tout l'ordre des certitudes proprement rationnelles et intellectuelles, l'omission fondamentale du fait que l'expérience mystique présuppose la réalité, naturellement et surnaturellement connue, de son objet, et qu'elle n'est rien si elle n'est adhésion à la Vérité subsistante, sollicitent ainsi malgré lui sa théologie vers une sorte de pélagianisme foncier, où seraient négligées les distinctions qui importent le plus.

Si l'on estime que sur le mysticisme il convient d'écouter les mystiques eux-mêmes, et que le seul mysticisme qui ait pleinement abouti est « celui des grands mystiques chrétiens » (p. 243), il est déraisonnable de récuser le témoignage de ceux-ci sur ce qui leur importe plus que la vie, et d'omettre de les écouter quand ils affirment que l'expérience mystique, loin d'avoir un contenu qu'on pourrait regarder comme indépendant de la foi révélée (p. 268), n'est que l'épanouissement parfait de cette foi ; ce qui engage alors le philosophe, je le sais bien, à se poser certaines questions métaphilosophiques et à se tourner vers des *sources* supérieures, mais n'aime-t-il pas mieux la vérité que la philosophie elle-même et son αὐτάρκεια ? Il sera ainsi amené à reconnaître, comme nous l'avons fait dans ce chapitre, que toute mystique authentique développée en climat non-chrétien, trouvant dans la contemplation des saints qui germent sans fin dans l'Église son exemplaire accompli, doit être regardée comme un fruit de cette même vie surnaturelle que le Christ, souverainement libre de ses dons, communique aux âmes de bonne volonté qui n'appartiennent pas visiblement à son bercail.



Recherches suivant la « quatrième dimension ».

CHAPITRE VII

DE LA SAGESSE AUGUSTINIENNE

Un problème typique.

1. Voulons-nous rendre sensible, par un exemple particulier, le genre de problèmes qui peuvent se poser dans l'ordre de la plus secrète dimension des choses de l'esprit, de cette mystérieuse « profondeur » selon laquelle l'esprit se reploie sur lui-même et sur ce qu'il contient, diversifiant ses œuvres, non plus d'après les degrés objectifs d'abstraction et d'intelligibilité, mais par la liberté même de ses points de vue et de ses finalités propres, l'histoire de la pensée occidentale nous invite à réfléchir, comme sur un cas éminent, sur la *situation* réciproque de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin.

Un évêque du IV[e]-V[e] siècle, un scolastique du XIII[e] ; non seulement des époques, des débats, des circonstances intellectuelles entièrement différentes, mais des tâches tout autres. Un pêcheur d'hommes, un constructeur de vérités. La doctrine chrétienne à engendrer, à découvrir, à opposer à la sagesse de ce monde ; la doctrine chrétienne à parfaire et con-

solider en elle-même et pour elle-même. Une source, un fruit.

Des vocations, des témoignages tout autres. L'un habite au cœur de l'humanité, il en a tout connu, c'est avec la voix des abîmes de l'âme qu'il doit rendre témoignage à la souveraine vérité ; aux sommets les plus purs de sa théologie, on reconnaît encore cette voix. Un enfant prodigue, un amoureux, un converti, sauvé de la pire erreur de l'esprit et des pires erreurs de la chair, un homme que l'expérience du mal lui-même a instruit et étoffé, avant que l'expérience de la grâce l'ait grandi jusqu'à toucher les choses divines ; un homme fait pour gouverner des hommes et paître les âmes, de génération en génération. L'autre habite au cœur de l'intelligence, il fréquente les anges, c'est avec leur regard tranquille et puissant qu'il éclaire pour nous les secrets divins et nous révèle à nous-mêmes. Un fils toujours fidèle, un chaste, une fontaine cristalline où les eaux de la divine sagesse n'ont cessé de croître ; un esprit fait pour rayonner sur les siècles et enseigner les esprits.

C'est une tâche non seulement délicate et difficile, mais paradoxale, et au premier abord impossible, de comparer saint Augustin et saint Thomas. L'intelligence doit renoncer à son procédé de comparaison le plus naturel, qui consiste à rapprocher sur le même plan, à confronter dans la même lumière, à chercher les coïncidences et les écarts. Il lui faut se transporter d'un plan, d'un éclairage à un autre, et c'est justement dans la non-coïncidence qu'elle devra discerner l'unité. *Concordisme* et *discordisme* ne

valent pas mieux l'un que l'autre, et procèdent de la même erreur d'optique.

D'une part, l'originalité d'Augustin et de Thomas l'un par rapport à l'autre est irréductible ; leurs attitudes intellectuelles, et, si l'on réduit saint Augustin en système, leurs systèmes ne coïncident pas. D'autre part, il y a entre la sagesse de l'un et celle de l'autre non seulement accord et harmonie, mais foncière unité. Comment résoudre cette antinomie ? Sans entrer dans les controverses qui partagent les spécialistes, nous voudrions indiquer ici quel est, selon nous, le principe de solution.

2. « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre... Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours[1]. » Cette vue de Pascal appelle certaines précisions, mais elle nous suggère l'essentiel : différence d'ordre, de point de vue formel, de *lumen*. Jésus-Christ ne voulait pas seulement mettre le feu dans les cœurs, il voulait instruire ; mais dans l'ordre et la lumière de la divine révélation elle-même. Saint Paul, dans l'ordre et la lumière du don de prophétie en sa forme la plus élevée et la plus sainte. L'un et l'autre de trop haut pour daigner philosopher. Saint Augustin a comme eux l'ordre de la charité ; si

1. PASCAL, *Pensées* (Œuvres, éd. Massis, t. III, p. 59).

abondamment qu'il philosophe, c'est dans l'amour qu'il instruit, et pour d'un seul et même mouvement tourner pratiquement l'être humain vers sa fin dernière. Comment cela ? Nous le dirons dans un instant.

Saint Thomas, lui, a l'ordre de l'intelligence, — appliquée au travail par l'amour, et pour spirer l'amour, mais conduisant son travail dans le pur climat des exigences objectives (qui ne semblent froides qu'à ceux qui n'aiment pas la vérité). C'est dans l'ordre et la lumière de la science théologique et de la philosophie qu'il nous instruit : disciplines procédant selon le mode du pur connaître.

Le don de sagesse usant du discours.

3. Quelle est donc la source propre de l'enseignement d'Augustin ? Nous pensons que cette source est située plus haut, c'est la sagesse du Saint-Esprit. J'ai dit qu'il instruit dans l'amour. Pourquoi en est-il ainsi, sinon parce qu'il nous instruit dans l'ordre et la lumière du don de sagesse ? Voilà la clef que nous cherchions. C'est cette sagesse-là qui lui fournit son *point de vue,* c'est d'elle que sa pensée s'élance pour envelopper toutes choses et les ramener sans cesse à leur centre. Au temps de son intempérance philosophique et de ses excursions à travers les sectes et les systèmes, il la cherchait sans la connaître. De la grâce seule il l'a obtenue, et sans doute pourrait-on déceler à ce point de vue même une croissance et un affermissement progressifs de sa pensée de converti. En tant qu'il enseigne dans

la pleine vertu de l'onction qu'il a reçue, il tient toute sa force de cette sagesse.

Quand je dis que le point de jaillissement de l'enseignement de saint Augustin, situé moins haut que celui de l'enseignement de saint Paul, et a fortiori que celui de l'enseignement du Christ, est situé plus haut que le point de jaillissement de l'enseignement de saint Thomas (qui procède selon le mode humain et rationnel, et qui est beaucoup plus parfait dans ce mode-là) qu'on n'entende pas que saint Thomas lui-même ait manqué de cette sagesse infuse, il en surabondait, comme il surabondait de grâces mystiques. Il en avait besoin, lui, Thomas, pour mener à bien son œuvre de théologien ; mais cette œuvre elle-même se situe strictement dans la théologie comme science (et dans la philosophie), qui sont des sagesses sans doute, mais de mode humain, et (donc) en même temps des techniques, inférieures à la sagesse infuse ; les offices dans la cité de Dieu, les fonctions sont définies ; la fonction enseignante de saint Thomas, universelle comme la discipline théologique, n'est pas celle, plus universelle encore et supratechnique, d'un Augustin.

4. Il y aurait lieu de rappeler ici que la sagesse des saints, qui juge des choses divines par inclination d'amour ou connaturalité, *compassio sive connaturalitas*, et en vertu même de l'union à Dieu [1], présuppose non seulement la foi, mais la charité, qu'elle

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. Raïssa Maritain, Paris, 1930, chap. I, II, IV (*Curs. theol.*, I-II, q. 70, disp. 18, a. 1, 2, 4).

est expérimentale, qu'elle est non seulement spéculative mais aussi pratique, procédant de l'union à Dieu et dirigeant notre activité vers cette union, réglant la vie humaine selon des règles divines ; enfin qu'elle peut user du discours et argumenter[1]. Imaginez cette sagesse, non plus concentrée ineffablement en la passion des choses divines, comme il arrive dans la contemplation mystique, mais débordant royalement en connaissance communicable : non pour essayer d'exprimer lyriquement, comme fera un saint Jean de la Croix, ou si j'ose dire (et sans jeu de mots) oratoirement, comme fera un Bérulle, l'expérience mystique elle-même mais pour se répandre sur tout le champ intelligible et s'emparer de tout le jeu des énergies rationnelles, *user* de tous les instruments naturels de la connaissance, avec ce respect, cette courtoisie envers la nature et la raison, cette confiance aussi, cette aisance, cette hardiesse, cette souveraine loyauté

1. Jean de Saint-Thomas enseigne que les dons de sagesse et de science, bien que non discursifs de soi, cependant « ne procèdent pas toujours sans discours : 1° parce que l'investigation et le raisonnement sont naturels à l'homme et les dons du Saint-Esprit ne détruisent pas, mais perfectionnent la nature ; 2° parce que même dans la science infuse du Christ la possibilité du discours et de la comparaison des termes est admise par saint Thomas (III, q. 11 [onze], a. 5) ; 3° parce que nous n'expérimentons pas ordinairement en nous une lumière qui nous fasse entendre les vérités sans discours ni comparaison ». (*Les Dons du Saint-Esprit*, trad. citée, p. 185. *Curs. theol.*, *loc. cit.*, a. 5, n. 6).

Aussi bien visons-nous ici, et dans tous les développements qui suivent, non seulement des actes de mode discursif produits par le don de sagesse à lui seul, mais aussi et surtout des actes de mode discursif produits par le don de sagesse *usant des connaissances rationnelles et du savoir acquis.*

que donne la vraie liberté spirituelle : telle est la sagesse d'un Augustin (et plus généralement des Pères). La sagesse commune du chrétien, sagesse doublement instinctive et spontanée, — car les moins instruits des fidèles ont reçu aussi le Saint-Esprit et ses dons, et ils usent sous cette lumière de la raison naturelle et du bon sens, — prend ses proportions suprêmes, proprement paternelles et épiscopales, dans la sagesse de ces grands pasteurs spirituels ; la science du théologien, non encore dégagée à part sous son état de discipline spécialisée (ce qui fut l'œuvre des scolastiques) s'y trouve contenue en source, à l'état éminent. (L'âge des techniques n'avait pas encore commencé, et la théologie est la première grande technique du monde chrétien.) Cette suprême sagesse conquiert tout, s'approprie tout, entraîne tout dans son courant universel : les dépouilles des Égyptiens, tous les trésors des philosophes. Disons, pour cerner les choses d'un trait bien net, que ces trésors sont ici l'instrument, non pas précisément de la science théologique en tant qu'elle se distingue de la science philosophique (lesquelles ne sont pas encore explicitées dans leur nature propre), mais de la sagesse infuse, de la sagesse du Saint-Esprit, qui les domine et les enveloppe, et qui est connexe avec la grâce et la charité.

Ainsi nous apparaît dans sa plénitude la mission des Pères de l'Église. « Les Pères et les théologiens », cette expression qui revient constamment dans les traités de doctrine sacrée désigne deux offices bien distincts. La théologie se trouve chez les théologiens dans sa nature propre de science spécialisée, ayant

pour lumière la raison surélevée par la foi. La théologie se trouve chez les Pères sous un état supérieur, elle a pour lumière la lumière même du don de sagesse usant de la raison, elle procède en tant même que doctrine dans la lumière de la grâce sanctifiante. C'est une doctrine *sainte*. Il y aura toujours de nouveaux Docteurs dans l'Église. L'âge des Pères est clos définitivement, c'est l'âge de la grande effusion des dons de l'Esprit requise pour l'engendrement spirituel, pour l'*éducation* de l'Église. Et ce qui importe avant tout chez les Pères, c'est la pureté des eaux de ce fleuve impétueux de l'Esprit, plus assurément que l'exacte polissure de chacune des pierres, détachées de la vieille roche philosophique, qu'il entraîne avec lui.

Raison platonicienne et dons du Saint-Esprit.

5. La philosophie dont use ainsi saint Augustin (une des plus grandes philosophies religieuses de l'humanité) est une philosophie incontestablement déficiente, arrachée de force à l'ultime défense et fructification spirituelle du paganisme mourant, c'est la philosophie néoplatonicienne. (Il a pris ce qu'il a trouvé. Et qui peut lire Plotin sans gratitude ?[1]) Mais c'est du don de sagesse que chez Augustin cette philosophie est l'instrument ; et de la supériorité, de la transcendance céleste de ce don, de la divine maîtrise avec laquelle il manie les instru-

1. « Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps ». Saint Thomas reprend ce mot de Macrobe (*Sum. theol.*, I-II, 61, 5, *sed contra*).

ments dont il se sert, nul n'a eu une conscience plus claire que le Docteur lui-même de la grâce. Ce qui est le premier absolument, ce qui illumine, discerne, commande, règle, mesure, ce qui donne droit de juridiction sur toute chose, *spiritualis judicat omnia*, ce qui exulte du sein du chrétien comme les fleuves du paradis pour féconder et renouveler toute la terre de la connaissance, c'est le don de l'Esprit dans la puissance de l'amour. Un instrument humain, non pas médiocre certes, mais imparfait, gauchi, dangereux, et pour le manier la très parfaite main craintive et pieuse, intelligente et savante, forte, prudente et sage, l'irrésistible lumière de l'esprit surhumain, voilà le paradoxe admirable de la sagesse du Platon chrétien.

Pouvons-nous percevoir (et qui l'a mieux perçu que saint Thomas ?) le *sens* vivant de cette sagesse, le terme auquel usant d'un tel instrument se porte un tel esprit, — c'est le pur univers des vérités chrétiennes, les profondeurs éternelles qui nous sont montrées, les sommets où la théologie prend son origine. Considérons-nous un tel instrument d'une façon matérielle, séparé de l'esprit qui passe en lui, nous voilà engagés dans une querelle sans fin, dans une vaine tentative de réduction néoplatonicienne de saint Augustin, ou dans une recherche toute littérale de discordances entre lui et saint Thomas.

6. Ce qui, à vrai dire, est bien remarquable ici, et doit être regardé comme un trait du génie, du *saint génie* d'Augustin, c'est la sûreté d'instinct, le tact surnaturel avec lequel, tout en restant plato-

nicienet dans une étroite dépendance de Plotin en philosophie, il évite lui-même (on ne pourra pas en dire autant de tous ses disciples) les pièges les plus dangereux du platonisme, tantôt rectifiant magnifiquement ses maîtres grecs (comme lorsqu'avec le monde des Exemplaires platoniciens il fait le monde des Idées divines), tantôt laissant irrésolues telles questions dont l'outillage platonicien ne donne pas la clef (comme tant de questions sur l'âme et son origine), tantôt laissant inachevées, dans un état d'indétermination pathétique parce que c'est comme un état d'attente, tout à la fois de promesse et de réserve, telles grandes doctrines (comme sa doctrine de l'illumination) qu'avec cet outillage il n'aurait pu, sans tomber dans l'erreur grave, pousser à un point plus élevé de précision.

Mais ce qui nous importe le plus, et que vise le propos central de cette brève étude, ce n'est pas l'instrument platonicien employé par saint Augustin, c'est sa sagesse elle-même, en tant qu'elle est avant tout, ainsi que nous l'avons dit, le don de sagesse usant de la raison et du discours. Cette notion nous permet de comprendre comment saint Augustin philosophe constamment, et comment cependant il n'est en aucune façon l'inventeur d'un système philosophique ; comment bien des déchets n'altèrent cependant pas sa lumière ; comment il est installé au-dessus de la philosophie, au-dessus même de la science théologique au sens strict de ce mot, et comment il couvre tout le domaine de la théologie, de la philosophie, de la science morale pratique. Elle s'accorde très exactement, croyons-nous, avec l'ad-

mirable doctrine que saint Augustin lui-même nous a laissée de la sagesse, et qui a passé tout entière — avec les explicitations et différenciations requises — dans la synthèse thomiste.

Quand il montre que la science, en tant qu'elle se distingue de la sagesse (science suprême), est œuvre de la raison inférieure et connaissance dans le crépuscule du créé, tournée avant tout vers le labeur de l'action, tandis que la sagesse est œuvre de la raison supérieure et connaissance dans la lumière des choses divines, tournée avant tout vers le repos de la contemplation[1] ; quand il formule la grande loi, dominatrice des civilisations, de l'option inévitable entre la sagesse et la science, car toutes les richesses de cette dernière, bonnes en elles-mêmes et nécessaires, sont ordonnées de soi à la pauvreté de la sagesse, de sorte que les choisir pour fin est crime de convoitise et d'avarice, conversion mortelle

1. On sait qu'en dénombrant les dons du Saint-Esprit saint Thomas avait d'abord (*Sum. theol.*, I-II, 68, 4) caractérisé le don de science comme perfectionnant l'intellect pratique, et le don de sagesse comme perfectionnant l'intellect spéculatif ; il se tenait ainsi d'une façon plus littérale à l'opinion de saint Augustin. Plus tard (II-II, 8, 6), il a reconnu que les dons de sagesse et de science sont l'un et l'autre spéculatifs et pratiques, comme la foi elle-même : le don de sagesse ayant en propre de juger comme expérimentalement des vérités de la foi du côté des réalités divines ; le don de science, du côté des réalités créées. Mais ces deux positions ne sont pas incompatibles. Comme le remarque Jean de Saint-Thomas (*loc. cit.*, a. 7, n. 8 ; trad. franç. chap. vii, p. 261), bien que la sagesse des saints soit à la fois spéculative et pratique, elle prédomine cependant dans la spéculation, tandis que le don de science, parce qu'il procède par les causes inférieures, prédomine dans la connaissance pratique, encore qu'il soit aussi spéculatif.

vers les biens périssables ; quand il décrit, en des analyses psychologiques incomparables, l'économie de la science et de la sagesse dans les âmes saintes, il est clair que saint Augustin (sans exclure certes la distinction des trois sagesses, métaphysique, théologique et infuse, que saint Thomas établira plus tard, mais en restant tout à fait étranger à cette distinction, parce qu'il ne songe qu'à opposer la sagesse chrétienne à la fausse sagesse des philosophes païens), il est clair que saint Augustin centre de fait toute son idée de la sagesse sur la sagesse par excellence, qui est la sagesse infuse. C'est vers elle que, dérivant d'elle, l'effusion de sa pensée fait retour et ramène toute pensée. C'est d'elle qu'il voit la science profane et la science sacrée (en tant que dans la connaissance sacrée elle-même l'aspect de science se retrouve) recevoir une participation, lorsqu'elles s'y subordonnent comme elles doivent dans l'âme chrétienne.

Physionomie de l'enseignement d'Augustin.

7. Différence de point de vue et de perspective, voilà la différence essentielle entre l'enseignement de saint Augustin et celui de saint Thomas. Ici le point de vue de la sagesse théologique au sens strict du mot, là le point de vue de la sagesse infuse. Ici on dépiste des essences, là on est attiré à l'expérience de Celui qu'on aime. Nous avons dit que la sagesse de saint Augustin, c'est le don de sagesse usant du discours. Qu'on se rappelle les propriétés reconnues

par les théologiens au don de sagesse [1], on comprendra le point de vue propre de saint Augustin, et les caractères de sa doctrine, sans parler de la merveilleuse saveur de son style, ou de cette spontanéité supra-technique que nous signalions tout à l'heure, et grâce à laquelle l'instinctive sagesse baptismale du commun des chrétiens se reconnaît en lui. On comprendra que pour lui la vraie philosophie, — entendons la croissance en la sagesse, — est un chemin vers la béatitude, et le vrai philosophe un ami de Dieu, *verus philosophus amator Dei* [2] : c'est la sagesse du Saint-Esprit. On comprendra que tout en sachant parfaitement la distinction essentielle entre la connaissance purement rationnelle et les conclusions tirées des principes de la foi, il n'ait pas songé à distinguer systématiquement la discipline philosophique et la discipline théologique : il ne dresse pas une carte des disciplines intellectuelles, il hâte vers la fruition de Dieu la raison illuminée par la foi. On comprendra comment, tout en ayant plus qu'homme au monde le sens des valeurs propres et de la dignité de la spéculation, tout en repoussant de tout son être (et à vrai dire sans pouvoir même concevoir) ce que quinze siècles plus tard un âge disgracié devait connaître sous le nom de pragmatisme philosophique, cet amoureux de l'intelligence a pu jouer avec une entière liberté d'une sorte de pragmatisme vécu — celui du salut éternel, — et intégrer dans sa sagesse — parce que la sagesse

1. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. française, chap. iv.

2. *De Civ. Dei*, VIII, 1.

infuse procède de la charité — le mouvement de la volonté vers la fin dernière.

Dans la doctrine de saint Augustin la foi précède et prépare universellement l'intelligence. *Crede ut intelligas.* Quoi d'étonnant, si l'intelligence en question est la connaissance de sagesse infuse étendue par le discours à tout le champ humainement explorable ? Cette connaissance présuppose la foi théologale comme la charité théologale. Il est absolument essentiel à la sagesse de saint Augustin de procéder de la foi, parce qu'elle tend dès le principe à l'union expérimentale avec Dieu. Aussi bien saint Augustin sait-il d'expérience que pour recouvrer de fait l'intégrité de sa vigueur naturelle, dans l'ordre même des vérités accessibles de soi aux démonstrations de la raison, la raison blessée du pécheur a besoin d'être guérie par la *gratia sanans*[1]. Et c'est dans notre mouvement concret vers la Vérité première qu'il veut nous instruire et nous guider.

Il nous inculque que l'âme n'arrive à trouver Dieu que par un retour et une progression *ad intus*, en se retirant des choses et des sens pour disposer des ascensions au dedans d'elle-même. C'est qu'il s'agit de joindre au plus profond du cœur celui qui habite là comme dans son temple et en qui seul le cœur peut trouver son repos, non pas le Dieu des philosophes et des savants, qui peut être atteint sans la foi, non pas même le Dieu des théologiens, qui peut être atteint sans la charité, mais le Dieu des saints, la vie de

1. « Quamvis enim nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum ; tamen ipsa fide qua credit sanatur, ut intellegat ampliora ». *Enarr. in Psalm.*, CXVIII, enarr., 18, n. 3

notre vie qui s'offre à nous par la grâce et dans l'amour.

En expérimentant Dieu mystiquement, l'âme expérimente de même, à la pointe la plus cachée de son activité sanctifiée, sa propre nature d'esprit. Cette double expérience, produite sous l'inspiration spéciale de l'Esprit de Dieu et par ses dons, est comme l'achèvement surnaturel du mouvement d'introversion propre à tout esprit. C'est elle qui, pour tout ce qui concerne Dieu et l'âme, est le centre de gravitation des doctrines de saint Augustin. Si nous la perdons de vue, le sens profond de ces doctrines nous échappe. Attirées par elle dès le principe, elles en reçoivent, même lorsqu'elles se meuvent très loin de ce centre et dans une atmosphère naturelle de soi, ce je ne sais quoi d'expérimental, de délicieux et de vécu qui les caractérise : participation lointaine, espérance, promesse de la suprême joie. Voilà pourquoi les objets métaphysiques et leurs contraintes purement intelligibles, dont saint Augustin se garde de nier ou d'amoindrir la valeur, dont il connaît et révère, combien mieux que Pascal, toute l'efficacité, ne s'offrent à lui qu'enveloppés de la résonance des vibrations de l'âme ; voilà pourquoi la preuve rationnelle de l'existence de Dieu, sans jamais cesser chez lui de procéder *per ea quae facta sunt* et par la voie de la causalité, sans jamais impliquer que *pour nous* l'évidence de Dieu précède celle des choses, part d'une expérience encore, naturelle cette fois, de l'expérience intérieure des immuables vérités de raison illuminant notre esprit changeant [1].

1. Aussi bien la preuve de l'existence de Dieu par le monde sensible a-t-elle chez Augustin (dont Pascal s'écartera beaucoup

Quant à la connaissance de l'âme par elle-même, si dans la formulation philosophique de sa pensée sur ce point, et dans certaines théories psychologiques connexes (dans la théorie de la sensation en particulier), saint Augustin cède nettement à des formes platoniciennes difficilement défendables, il reste que ce qu'il a vu avant tout, et cela infailliblement, et toujours dans la participation plus ou moins lointaine et les reflets d'une expérience d'ordre divin, c'est la nature et les privilèges d'esprit de l'âme humaine, par quoi elle est radicalement (mais non pour l'état d'union au corps) intelligible à elle-même par sa substance, et ne connaît les choses matérielles qu'en les immergeant dans sa propre lumière. Il suffira à saint Thomas de préciser qu'ici-bas l'âme ne se connaît que par ses actes pour mettre, ici comme partout, la doctrine au point. Sans doute, pour contraindre les yeux des hommes à voir les choses de leur propre ciel, a-t-il fallu d'abord qu'Augustin volât trop haut : une fois acquise la substance de sa psychologie s'intègre aisément tout entière, comme le Père Gardeil l'a admirablement montré[1], dans le système des notions aristotéliques revécues et, si

sur ce point) sa pleine valeur : « Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sunt ; mutantur enim atque variantur... Clamant etiam quod se ipsa non fecerint... Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim ; qui bonus es, bona sunt enim ; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. » *Confess.*, lib. XI, c. IV, n. 6. — Cf. *Sermones*, CXLI, 2,2.

1. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.

j'ose ainsi parler, *augustinisées* par l'Ange de l'École. Disons que la sagesse mystique est en quelque sorte l'agent activant, le catalysateur de l'introspection augustinienne, grâce auquel celle-ci apparaît dans tous les ordres comme le plus merveilleux instrument de prospection du spirituel. Aussi bien la psychologie de saint Augustin ne quitte-t-elle jamais le concret, et science morale plus encore peut-être que psychologie, procède-t-elle selon un mode tout autre que la psychologie analytique de saint Thomas.

8. En tout cela, nous restons dans un domaine bien différent de celui du savoir métaphysique : domaine qui serait inférieur à la métaphysique s'il n'était que psychologie ou connaissance pratique, mais qu'il serait entièrement erroné de caractériser comme tel ; domaine qui en réalité transcende la métaphysique, parce qu'il est proprement le domaine royal de la sagesse infuse préludant à la vision, retournant l'homme vers la contemplation amoureuse des trois Personnes incréées qui habitent en lui par la grâce. On peut donc dire avec Windelband que la doctrine de saint Augustin est une métaphysique de la vie intérieure, ou avec M. Gilson qu'elle est une métaphysique de la conversion, à condition d'ajouter aussitôt que cette doctrine n'est pas une métaphysique au sens propre du terme. Le mot de Windelband et celui de M. Gilson sont d'autant plus éclairants qu'on saisit mieux l'impropriété foncière, ici, du terme « métaphysique ».

Il apparaît en définitive que la doctrine de saint Augustin est une doctrine essentiellement et dans

son mode même *religieuse*. Il ne méprise pas, il ne diminue en rien la recherche scientifique des natures des choses (qu'il s'agisse de la métaphysique ou des sciences d'observation) ; il est trop ami de Platon pour ne pas voir l'univers comme une grande famille d'essences et ne pas toucher à chaque instant aux concepts métaphysiques. Mais il n'y touche qu'obliquement et pour des fins d'un autre ordre. S'il scrute la notion de matière première c'est dans une action de grâces. Pas une fois il ne place l'objet de ses recherches sous la lumière spécifique des spéculations purement rationnelles. C'est d'une sagesse plus haute que descendent vers nous les intuitions métaphysiques dont sa doctrine est riche.

Rappelons-nous enfin qu'une telle sagesse contient en elle, en source et *eminenter*, ce qui se dégagera chez les scolastiques comme discipline théologique et discipline philosophique définies à part ; ou plus précisément, et pour serrer les choses de plus près, rappelons-nous qu'une telle sagesse contient la philosophie d'une manière virtuelle-éminente et la théologie d'une manière formelle-éminente (car en usant d'un *lumen* supérieur à celui du simple théologien, en étant plus que théologiens, les Pères font vraiment et proprement œuvre théologique) ; nous comprenons que l'enseignement de saint Augustin ne diffère pas seulement de celui de saint Thomas, ainsi que nous l'avons expliqué, par le *point de vue* et l'habitus de savoir ; il en diffère aussi par l'*état*. Ici, un état de formation et d'actuation spécifique, l'état de sciences et de techniques constituées dans leurs

natures propres. Là, un état de fécondité transcendante, l'état d'une sagesse supra-technique enveloppant les sciences en question dans son éminence ; état qui, par rapport à la science philosophique et au mode scientifique de la théologie, est un état de virtualité. De toute manière, transférer sur le plan des systèmes philosophiques, pour en faire l'un d'entre eux, la doctrine de saint Augustin avec ses caractères proprement et exclusivement augustiniens, c'est pour autant la dénaturer. Ainsi voit-on voler en éclats les animaux des grandes profondeurs sous-marines lorsqu'on les amène à l'air libre, aux pressions sous lesquelles la faune terrestre respire.

Il convient de signaler ici l'équivoque du mot *augustinisme,* qui pour désigner la pensée de saint Augustin connote inévitablement, par sa désinence, l'idée de système. En ce sens ce n'est pas un paradoxe de soutenir que jamais saint Augustin n'a professé l'augustinisme. Et quel augustinisme ? pourrait-on demander. On a vu autant d'augustinismes différents, parfois hostiles, que de philosophes augustiniens.

L'augustinisme et les différenciations techniques de la pensée chrétienne.

9. On voit, par les considérations précédentes, ce qui rend avant tout contestable la position des philosophes auxquels l'histoire de la philosophie donne le nom d'augustiniens. A vrai dire, cette position implique de la part de la philosophie une remarquable ignorance de ses limites : demander à

saint Augustin un système philosophique, c'est réclamer pour la philosophie et pour sa lumière propre ce qui procède en réalité de la lumière de la plus haute sagesse chrétienne, et de la foi, et de la charité. (Aussi bien l'augustinisme philosophique semble-t-il naturellement lié à un *philosophisme* immodéré, patent dans l'école cartésienne, dissimulé chez ceux de nos contemporains qui médisent de la connaissance abstraite mais pour surestimer d'autant les modes d'appréhension qu'ils y substituent.) Quelque piété qu'on ait pour saint Augustin, quelques vérités anciennes ou nouvelles qu'on tire de son trésor, quelque sentiment qu'on lui doive des réalités intérieures, on trahit ainsi complètement son esprit et sa pensée. Les *Méditations touchant la Philosophie première* ressemblent au *De Trinitate* comme une chambre noire à l'œil d'un poète. Le spiritualisme « engageant et hardi » de Descartes, le *cogito* cartésien (qui a une tout autre portée que le *si fallor sum*), l'argument ontologique, la théorie des idées-tableaux, de la pensée-substance ; la théophilosophie de Malebranche, l'ontologisme, l'occasionalisme, la vision en Dieu, loin d'être des formes le moins du monde authentiques du spiritualisme augustinien, ne sont que des résidus de sa désagrégation rationnelle.

Déjà un processus analogue de matérialisation s'était fait sentir en théologie, quand un Jansenius transmuait en l'épaisse substance de son pessimisme et de son hédonisme théologiques la lettre diaphane mais difficile d'Augustin, son langage trop savoureux, trop divinement humain concernant la grâce et la

liberté, l'innocence adamique et la nature déchue, les délectations du sens et celles de la grâce [1]. Nous n'ignorons pas qu'un augustinisme théologique est possible qui ne verse pas dans les excès de Jansenius ni dans ceux de Luther, ni dans ceux des disputeurs antithomistes dont Luther s'est inspiré. Mais nous pensons que la règle qui le maintient dans la ligne du vrai est alors l'instinct chrétien du théologien plus que la vertu de ses principes de conceptualisation théologique pris en eux-mêmes.

A vrai dire, la scolastique médiévale s'est efforcée en vain de tirer d'Augustin, avec les seules armes d'Augustin, une systématisation théologique et philosophique achevée. Un saint Bonaventure a pu retrouver la haute inspiration de saint Augustin, et un rayon de sa sagesse, il a échoué à faire œuvre scientifique (si jamais il y a prétendu). Il fallait les armes d'Aristote, il fallait saint Thomas d'Aquin. Au temps de saint Thomas, l'augustinisme scolastique apparaît comme bloqué dans une impasse (et les efforts auxquels il se livrera après saint Thomas ne rendront cet état de choses que plus manifeste), les moyens de se constituer comme science, et par conséquent de progresser, lui font visiblement défaut. Saint Thomas seul est arrivé à constituer vraiment la sagesse théologique dans son ordre propre et spécifique, à constituer la théologie comme science, en définissant du même coup le domaine propre de la philosophie. Lui seul a pu tirer d'Augustin, mais

1. Cf. N. Del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, Fribourg, 1907, t. I, *Introductio*, pp. LXI-LXVI.

avec les armes d'Aristote, non d'Augustin, la théologie comme science et la philosophie chrétienne comme science, — aussi bien n'est-ce pas avec les armes de la philosophie que la théologie s'élabore comme science ? Lui seul a pu systématiser théologiquement et philosophiquement la sagesse d'Augustin, précisément parce qu'en amenant cette sagesse dans la perspective de sagesses moins hautes mais techniquement plus parfaites, et ayant dans l'économie de l'intelligence chrétienne leur fonction irremplaçable, il a eu le courage de lui faire subir les redifférenciations conceptuelles nécessaires pour la *changer en elle-même* sur ces plans d'intelligibilité nouveaux.

10. Que le progrès naturel de la pensée et de la culture ait dû amener à se dégager comme disciplines spéciales et comme techniques spéciales, non pas séparées certes, mais distinctes, le savoir philosophique et le savoir théologique, ainsi qu'il arrivera plus tard pour les sciences de la nature, le zèle ingrat de l'archaïsme pourrait seul s'en étonner. Les organismes spirituels croissent de la même façon que les corps vivants. Et comment les fonctions hétérogènes, vitalement articulées entre elles, qui répondent aux divers objets spécificateurs de l'activité spirituelle, ne seraient-elles pas progressivement explicitées au cours de l'histoire ? L'explicitation achevée par saint Thomas d'Aquin à la fin du moyen âge était absolument nécessaire[1]. En face de ces mondes à con-

1. Cf. la remarquable étude du R. P. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* Archives d'hist. doct. et litt. du

naître que sont les vérités naturelles accessibles à la raison et les vérités rationnellement dégageables des principes de la foi, la raison chrétienne doit être armée de vertus proportionnées de discernement et de savoir. Elle doit pouvoir juger démonstrativement de ce qui est, dans la pure lumière des objets et des nécessités intelligibles, c'est-à-dire par mode de science. Chez saint Augustin, par là même qu'elle est impliquée dans le mouvement discursif d'une sagesse supérieure qui de soi n'est pas discursive, la théologie est encore, quant à son mode propre et humain de science, dans un état d'imperfection. Chez saint Thomas, elle est pleinement constituée dans son mode propre, qui est le mode humain de la raison, elle a atteint son état de perfection humaine. Placez un homme de science en face de la doctrine de saint Augustin, il est devant un monde de sagesse religieuse auquel son propre univers intelligible ne peut pas s'articuler. S'il adhère à cette doctrine, en tant que croyant, voilà sa pensée coupée en deux : procédant, dans son développement spéculatif lui-même, ici selon les exigences d'une analyse purement objective, là selon le mouvement de l'amour vers l'expérience qui doit le combler. La merveille de la sagesse thomiste, de la métaphysique de l'être et des causes, de la théologie comme science, c'est qu'un tel savoir, placé au sommet de l'humaine raison, et qui se sait inférieur au savoir de sagesse infuse et supérieur à

---

moyen âge, t. II, pp. 31 sqq. Il n'y a d'ailleurs aucun « rationalisme » dans l'œuvre ainsi accomplie par saint Thomas. Reconnaître la valeur propre de la raison ou de la nature, ce n'est ni *rationalisme*, ni *naturalisme*.

tout autre, et qui ne distingue que pour unir, établit dans l'âme humaine, sans rien diminuer ni altérer et avec une rigueur objective universelle, une stable cohérence et une solidarité vitale entre les activités spirituelles qui touchent au ciel et celles qui touchent à la terre.

Thomas d'Aquin héritier d'Augustin.

11. On rapporte qu'à Cologne maître Albert avait donné à son grand disciple le conseil de suivre toujours Augustin pour la théologie, Aristote pour la philosophie. Entendons ce partage moins des sujets traités que des aspects formels. En tant que dans la philosophie et la théologie elles-mêmes se retrouvent à la fois l'aspect de *science* et l'aspect de *sagesse,* on peut dire que pour traiter des choses divines et humaines, Thomas d'Aquin a demandé à Aristote son outillage de science, et reçu d'Augustin, et des autres Pères, et de la sainte Écriture, la substance de sa sagesse. Et sa fidélité à la sagesse d'Augustin est plus parfaite encore que sa maîtrise en la technicité d'Aristote. Il corrige Aristote, il honore Augustin comme un fils honore son père, et c'est avec la même piété qu'il lui offre, aux passages difficiles (fort souvent à vrai dire), le secours de sa jeune force. Ajoutons que plus on montrera l'importance de la relation de saint Thomas à Aristote et à la philosophie grecque et arabe d'une part, à saint Augustin d'autre part et à toute la tradition chrétienne, lpus on montrera du même coup l'étonnante originalité de son génie.

Qu'il s'agisse de la béatitude ou de la Trinité, de la loi éternelle, des vertus et des dons, de la contemplation[1], du mal, de la providence et de la prescience divines, de la prédestination, et généralement de toute la matière de la théologie sacrée, rien n'est plus manifeste que cette très parfaite fidélité de saint Thomas à saint Augustin dans sa synthèse théologique. Chacun sait que la doctrine capitale où apparaît leur accord est la doctrine de la grâce. C'est dans saint Thomas que nous voyons parvenir à leur parfaite formulation scientifique ces essentielles vérités affirmant la distinction et l'union de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, la souveraine liberté de l'amour créateur, la réalité intrinsèque et le caractère vital en nous des dons infus, que la sagesse d'Augustin ne cesse de clamer contre Pélage, mais dans un langage qui se cherche encore. Quand saint Thomas enseigne la motion du libre arbitre humain par la grâce et la causalité divine, en telle sorte que le mode libre lui-même de nos actes volontaires est causé par Dieu, et que toute leur bonté dérive à la fois de Dieu comme cause première et de nous comme cause seconde, et que nous ne sommes cause première (déficiente) que pour le mal, quand il nous enseigne comment la liberté (au sens d'autonomie) est l'œuvre de la grâce du Saint-Esprit, c'est la voix même de saint Augustin, et celle de saint Paul, que nous entendons. On a signalé avec raison (et nous savons le motif de cette

1. Cf. le beau livre du R. P. F. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

différence), que dans la théologie « parfois trop littéralement scripturaire »[1] de saint Augustin, la notion de nature a un sens beaucoup plus concret et historique que dans la théologie de saint Thomas. « Tandis que la nature explorée par saint Thomas d'Aquin est une essence métaphysiquement indestructible, dont la nécessité intrinsèque résiste à la corruption du péché originel même, pour ne lui abandonner que les grâces dont il la dépouille et les pouvoirs qu'il amoindrit ou pervertit, Augustin décrit sous le nom de nature l'état de fait déterminé par le péché, et ce qui, dans cet état, autorise l'espoir que l'homme en puisse sortir. Qu'en dernière analyse ces deux attitudes ne soient pas dogmatiquement contradictoires, la chose ne fait à nos yeux aucun doute : saint Augustin n'exclut pas saint Thomas d'Aquin en ce centre de toute philosophie chrétienne, il le prépare bien plutôt et il l'appelle ; mais que le plan des deux expositions soit le même, on ne saurait à notre avis le soutenir [2]. » Tel est aussi notre avis. Il convient toutefois d'ajouter que cette différence est purement modale, que saint Augustin a enseigné aussi clairement que possible la valeur ontologique de la distinction de la nature et de la grâce[3], qu'il

1. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, p. xxx.

2. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 298.

3. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, c. xiii, n. 25 : « Numquid natura erit gratia ? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intelligere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris et volucribus caeli et omnibus pecoribus quae

a affirmé nettement cette distinction *même pour l'état d'innocence* [1] ; car pour lui la grâce est la racine des privilèges surnaturels d'Adam comme l'immortalité corporelle, elle est donc surnaturelle aussi [2] ; elle est positivement et intrinsèquement ordonnée à la vision béatifique, qui n'est *due* à aucune intelligence créée, même angélique [3] ; elle est distincte de la nature même chez les anges *(simul condens naturam et largiens gratiam)* [4]. Ici encore la théologie thomiste ne fait qu'expliciter selon son mode propre et sa perspective propre la substance de la pensée augustinienne.

---

repunt super terram. Sed non haec est gratia, quam commendat apostolus per fidem Jesu Christi. Hanc enim naturam etiam cum impiis et infidelibus certum est nobis esse communem ; gratia vero per fidem Jesu Christi eorum tantummodo est, quorum est ipsa fides ». — *De praedest. sanctorum*, c. v, n. 10 : « Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae et hominum ; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem ; ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem ». — *Enarrat. in Psalm.* XLIX, enarr. 2 : « Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos... Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit. *Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri.* (Ioan. I, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus ; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis ».

1. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Communication à la Semaine augustinienne de Rome* (24 avril 1930).

2. Cf. *De correptione et gratia*, c. XI, n. 29 : « Quid ergo ? Adam non habuit Dei gratiam ? Immo vero habuit magnam, sed disparem ».

3. *De Trinit.*, lib. XIV et lib. XV (notamment c. III).

4. *De Civ. Dei*, lib. XII, c. IX.

12. Mais dans sa synthèse philosophique aussi saint Thomas a fait passer, à un bien plus haut degré qu'on ne croit souvent, sinon le mode de conceptualisation, du moins les éléments essentiels de cette pensée.

C'est elle qu'on reconnaît, précisée, développée, parfaitement mise au point, dans ce chef-d'œuvre métaphysique qu'est la doctrine thomiste de l'analogie et des noms divins ; car Augustin ne plotinise ici qu'en redressant Plotin vers la théologie cataphatique exigée par la révélation, il n'enseigne pas seulement que Dieu est immuable, éternel, immense, infiniment simple, qu'il est tout ce qu'il a [1], la Vérité, la Vie, la Beauté, la Sagesse, il sait qu'il est personnel, « conscient de lui-même et de son œuvre [2] », *Deus non aliquid nesciens fecit* [3], qu'il a tout fait par sa volonté, *causa omnium quae fecit, voluntas ejus est* [4], et qu'il est l'Être même, *Ipsum esse subsistens*, comme dira saint Thomas : *Deum nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse* [5]. La preuve augustinienne de

1. « Quae habet haec et est, et ea omnia unus est. » *De Civ. Dei*, lib. XI, c. x. — Comme le note avec raison M. Gilson, cette formule contient en germe la doctrine médiévale de la non-distinction en Dieu seul de l'essence et de l'existence. (Cf. *De Trin.*, lib. XV, c. XIII, n. 22).

2. Charles Boyer, *L'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 108.

3, *De Civ. Dei*, lib. XI, c. x.

4. *Enarr. in Psalm.* cxxxiv, enarr. 10.

5. *De moribus Ecclesiae*, xiv, 24. — Cf. *De Trinit.*, lib. I, c. 1, n. 2 : « Quae vero proprie de Deo dicuntur, quaeque in nulla creatura inveniuntur, raro ponit scriptura divina ; sicut illud quod dictum est ad Moysen : Ego sum qui sum, et : Qui est; misit me ad vos. » De tels textes, comme aussi *De Trinit.*, lib. V,

l'existence de Dieu se retrouve équivalemment dans la *quarta via* de saint Thomas[1], parfois même saint Thomas semble l'évoquer sous sa forme propre[2], bien qu'à vrai dire nous ne croyions pas que la formulation puisse en rester la même chez lui (ce qui explique sans doute qu'au lieu de développer *ex professo* cette preuve, il se contente plutôt d'y faire allusion). A raison même en effet de ce qui constitue dans l'ordre philosophique et noétique la différence principale entre saint Augustin et saint Thomas, — à savoir, comme l'a si bien montré le Père Gardeil[3], de la substitution de la dominante aristotélico-thomiste de la *causalité efficiente* à la dominante augustinienne de la *participation*, — les vérités éternelles dont saint Augustin envisageait indistinctement, non seulement la valeur de nécessité idéale, mais aussi la vertu illuminatrice, le faisaient directement passer

c. I, n. 2, et *Confess.*, lib. XI, c. IV, n. 6, (cité plus haut, p. 591, note 1) contiennent virtuellement toute la doctrine thomiste des noms divins et de l'analogie.

1. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 296.

2. En particulier dans ce texte de la *Somme contre les Gentils*, dont M. J. Sestili souligne avec raison l'importance : « Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis ». (II, 84).

3. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Append. II., (Le P. Gardeil commente là et généralise une thèse exposée dans l'étude de M. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Archiv. d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge, t. I, 1926-1927). En ce qui concerne en particulier les notions de *création* et de *formation*, nous croyons toutefois qu'il y a lieu de faire droit aux remarques de M. GILSON (*Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 258 [3]).

à Dieu Vérité première et Lumière subsistante ; tandis que pour trouver leur suprême raison dans cette même Vérité première, et conclure ainsi de la vérité dans notre esprit à un premier fondement d'ordre réel, saint Thomas, qui reconnaît dans l'intellect agent la lumière active de notre intelligence, aurait dû, croyons-nous (s'il avait voulu développer la preuve augustinienne elle-même), passer par cette cause illuminatrice créée que nous portons en nous, pour de là remonter à la Cause première dont elle participe la vertu.

Malgré la fondamentale différence de *signe* philosophique dont nous venons de parler, on doit dire, en accord avec les belles études du Père Boyer, que moyennant la transposition générale et les multiples légers redressements requis en conséquence, toute la substance de la doctrine augustinienne de la vérité a passé chez saint Thomas. Enfin [1] il apparaît que l'édifice aristotélique lui-même de la métaphysique et de la philosophie naturelle n'a trouvé son achèvement dans la synthèse thomiste que grâce à une pierre d'angle augustinienne, je veux dire grâce à la doctrine des Idées créatrices. Car c'est en Dieu lui-même, dans les Idées créatrices qui illuminent les Anges avant de causer les choses, que le monde créé a le principe suprême de son ordre et de son mouvement. Augustin n'a pas seulement tracé les grandes lignes d'une théorie de la création, son exemplarisme apporte à la conception du monde que

1. M. Simeterre a particulièrement insisté sur ce point dans ses leçons à l'Institut Catholique de Paris, malheureusement non publiées.

saint Thomas développera une pleine consistance, une suprême hardiesse métaphysique que la circonspection analytique d'Aristote n'avait pas connue.

Nous n'avons mentionné que quelques traits caractéristiques. C'est une infinité d'exemples qu'il faudrait donner, si l'on voulait signaler toutes les richesses augustiniennes assimilées par la pensée de saint Thomas, et tous les signes de la vénération vouée par le Docteur Angélique — jusque dans le plus minutieux détail[1] — à l'autorité de saint Augustin. Plus on étudie l'un et l'autre Docteur, mieux on vérifie le mot du Père Gardeil : « On peut compter les positions sur lesquelles ils diffèrent ; il est impossible de compter celles où ils s'entendent. [...] Le Bœuf muet [...] a dévoré toute la substance spirituelle de l'aigle d'Hippone [...] il en a fait, autant que d'Aristote, la propre substance de son esprit »[2]. Si l'on considère dans leur intégrité les valeurs essentielles de la pensée de saint Augustin, il faut dire, comme nous l'avons déjà expliqué, que la seule systématisation métaphysique de cette pensée qui reste *essentiellement* augustinienne, c'est la synthèse thomiste.

Thomisme et Augustinisme.

13. Qu'il y a peu de sens à opposer comme deux

---

1. C'est sur la seule autorité d'Augustin que saint Thomas admet que Moïse a été élevé transitoirement à la vision béatifique. Cf. B. LAVAUD, *La vision de Dieu ici-bas*, Revue thomiste, janv.-févr. 1929, pp. 75-83 ; mai-juin 1930, pp. 253-256.

2. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, pp. XXIX-XXX.

systèmes le thomisme et l'augustinisme (j'entends l'augustinisme de saint Augustin lui-même) ! Le premier est un système, le second ne l'est pas. Le thomisme est l'état scientifique de la sagesse chrétienne ; chez les Pères et chez saint Augustin cette sagesse est encore en source. Entre la source et les eaux de la plaine il n'est pas d'opposition. Ce n'est pas *à côté* de la sagesse thomiste, et comme si la source débordait le fleuve, que vient jusqu'à nous dans sa pureté le perdurable jaillissement de l'inspiration augustinienne. Cette inspiration présidait à la formation de la synthèse thomiste, elle a passé dans cette synthèse, elle doit continuer d'y passer, et de la mouvoir à de nouveaux accroissements, car la doctrine de saint Thomas est destinée à croître toujours. Sans doute, après des cheminements invisibles, des dérivations de la source peuvent-elles jaillir à côté du fleuve : elles sont destinées à grossir ses eaux. Sans doute des systèmes « augustiniens » continueront-ils toujours de s'élaborer en opposition au thomisme : à vrai dire, ils ne seront que les témoins de la paresse des thomistes, des retards apportés par eux à poursuivre l'œuvre d'assimilation et d'élucidation universelle si puissamment commencée par leur maître. En dépit des retards et des obstacles, cette œuvre doit normalement continuer. Ceux des philosophes « augustiniens », qui, malgré l'inconsistance de leur position systématique, retrouvant quelque chose de la vigueur d'intuition de saint Augustin, mettront en valeur des vérités négligées ou étendront notre connaissance des réalités intérieures, travailleront sans le savoir pour la philosophie de saint Thomas.

La hardiesse inventive d'Augustin, plus disposée que la prudence théologique de saint Thomas à se hasarder dans la zone du probable, cherchait à acquérir quelque intelligence de la succession elle-même des événements de l'histoire humaine ; appuyé sur l'Écriture, saint Augustin a créé la philosophie de l'histoire, disons plus exactement (car les lumières de la foi sont ici nécessaires) la *sagesse de l'histoire ;* et le sentiment de l'irréversible devenir historique, du mouvement et du développement du monde dans le sens du temps, est à notre avis un des plus précieux joyaux de l'héritage augustinien. Tout un domaine est là, selon nous, à reprendre à Hegel et à revendiquer pour la sagesse chrétienne. Stimulée par l'esprit d'Augustin, la pensée thomiste s'enrichira-t-elle un jour de ces conjectures en matière d'exégèse de l'histoire, dont la réflexion sur la culture a peine à se passer ? Il semble que le *Discours sur l'Histoire universelle* soit à récrire, et qu'une suite plus moderne à la *Cité de Dieu* rendrait bien des services.

Il importe au surplus de comprendre que l'état d'inachèvement où nous voyons demeurer, au cours de ses multiples essais, l'école ou plutôt la tentative d'école philosophique dite augustinienne n'est pas par lui-même une promesse de renouvellement et de progrès. De soi, cet inachèvement-là est plutôt une marque d'imperfectibilité. Un organisme qui n'arrive pas à se constituer, comment pourrait-il croître ? C'est précisément parce qu'il s'est constitué comme science, avec un outillage systématique bien défini, que le thomisme, inachevé lui aussi, mais en un

autre sens, est capable de progresser et de s'accroître sans fin. Loin de nous dire que depuis saint Thomas tout est fait, il nous dit que tant que l'histoire durera, et amènera au jour de nouveaux problèmes, il restera d'autant plus à faire que plus aura été fait déjà.

Rappelons-nous ce que nous avancions plus haut de la sagesse des Pères et de celle des théologiens. On peut croire qu'en raison même de l'élévation de son niveau spirituel, il convenait que le moyen âge accomplît son œuvre millénaire sous le principat des Pères et singulièrement de saint Augustin. Notre époque a un jaillissement spirituel moins libre, mais des instruments plus parfaits, des moyens de vérification, des techniques plus sûres. Elle a une autre œuvre à accomplir. C'est sous le principat plus direct du Théologien par excellence qu'il convient que la pensée chrétienne y déploie son effort.

14. Qu'on appelle, si l'on veut, — les définitions de nom sont libres, — philosophie chrétienne la sagesse d'un saint Augustin, et plus généralement la sagesse chrétienne, qui est la sagesse infuse usant de la raison et du discours. Cette « philosophie », qui présuppose essentiellement la foi, la charité, les dons du Saint-Esprit, tout l'ordre surnaturel, n'est pas ce travail d'exploration des natures des choses auquel se livrent ceux qu'on a accoutumé de nommer des philosophes, et elle n'a pas les moyens, dès qu'on s'élève au-dessus des certitudes spontanées de la raison commune, de juger démonstrativement, et en assignant les raisons d'être, des vérités accessibles de soi aux seules forces de notre esprit. L'instrument

proprement philosophique lui manque. Et dès que cet instrument prend naissance en l'esprit, il a son objet spécificateur, qui est l'intelligibilité des choses, il a ses règles propres et sa lumière propre, qui sont celles de la raison naturelle, non des dons infus.

Pour que les noms que nous employons répondent aux réalités, nous devons appeler *philosophie chrétienne* une philosophie proprement dite, une sagesse qui se définisse comme l'œuvre parfaite de la raison, *perfectum opus rationis* [1], et qui se trouve, du côté de l'objet, en accord avec les vérités révélées, — du côté du sujet, en connexion vitale avec les énergies surnaturelles dont l'habitus philosophique est distinct mais non pas séparé dans l'âme chrétienne. Pour qu'elle se trouve d'accord avec les vérités révélées, il suffit que cette philosophie soit vraie dans son ordre ; elle se fera alors, tout en manifestant « intégralement la rigueur de ses exigences rationnelles », tout en suivant une méthode non pas théologique, mais purement et strictement philosophique, « une conception de la nature et de la raison ouverte au surnaturel » [2] et confirmée par les données naturelles

1. Sai.t THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, 45, 2.

2. M. D. CHENU, *Bulletin thomiste*, janv. 1928, p. 244. — En distinguant ce que la notion de philosophie chrétienne implique *ex parte objecti* et *ex parte subjecti*, on peut concilier, croyons-nous, ce que les remarques du P. Chenu (*loc. cit.*) et les observations de M. Gilson (*Introd. à l'étude de saint Augustin*, p. 302 [1]) contiennent d'exact. En ce qui concerne l'ordre suivi par saint Thomas, c'est en tant que théologien, non en tant que philosophe chrétien, qu'il suit l'ordre théologique. Il trouvait au surplus dans ses commentaires sur Aristote une occasion de suivre, en tant que philosophe (et philosophe chrétien), l'ordre philosophique

de soi, non-répugnante aux données surnaturelles de soi contenues dans le dépôt révélé. Mais parce que de fait le sujet humain ne peut pas parvenir à l'intégrité des suprêmes vérités naturellement connaissables s'il n'est aidé d'en haut, cette philosophie demande à se développer, dans le sujet, en connexion vitale avec la foi, qui sans entrer dans sa texture ni lui servir de critère positif, joue à son égard le rôle de principe régulateur extrinsèque, *veluti stella rectrix* ; avec la théologie, qui en usant d'elle comme d'instrument, la corrobore ; et avec la sagesse du Saint-Esprit, qui surnaturellement la conforte aussi dans l'âme du chrétien.

Saint Augustin nous rappelle ici ce que les thomistes, lorsqu'ils laissent le thomisme s'amoindrir en eux, sont tentés d'oublier : que la philosophie chrétienne demande, quant à ses conditions d'existence, à vivre et se spiritualiser au contact de la foi vive et des expériences de l'âme chrétienne, à entrer à sa manière dans l'angoisse et dans la paix de l'œuvre rédemptrice, et à être fortifiée d'en haut par la contemplation. Saint Thomas nous rappelle ce que les augustiniens semblent oublier dès le prin-

lui-même. [Sur la notion de philosophie chrétienne, voir l'exposé d'É. GILSON à la Société française de Philosophie (séance du 21 mars 1931), ses deux volumes sur l'*Esprit de la Philosophie médiévale*, les ouvrages de Régis JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Vrin, 1931) et *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (Téqui, 1932), et notre opuscule *De la philosophie chrétienne*. — Sur l'augustinisme et sa signification la plus authentique, voir F. CAYRÉ, *Les Sources de l'Amour divin d'après saint Augustin* (Paris, 1933), en particulier l'Introduction de l'auteur. L'accord doctrinal marqué dans ces pages est pour nous d'un grand prix].

cipe : que la philosophie chrétienne, en elle-même et dans sa structure intrinsèque de savoir rationnel, est rigoureusement indépendante des dispositions du sujet, et ne put être réglée que par les nécessités objectives et les contraintes intelligibles.

15. Ce que nous avons dit de la sagesse de saint Augustin, il faudrait le dire pareillement, nous l'avons remarqué, de la sagesse des autres Pères. Si l'on voulait entrer dans des précisions sans doute présomptueuses et rechercher ce qui le distingue entre tous, peut-être faudrait-il ajouter que sa note propre est un éclat non moins prodigieux du don de science [1] que du don de sagesse, d'où vient son privilège d'une si profonde connaissance surnaturelle, non seulement des choses divines, mais du cœur humain et des replis de la créature.

---

1. Il s'agit là de la *science* mystique, qui pénètre le créé dans une lumière amoureuse due à la connaturalité aux choses divines produite par la charité, et qui correspond à la béatitude des larmes. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 9 ; JEAN DE SAINT-THOMAS. *Les dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, chap. IV.

CHAPITRE VIII

SAINT JEAN DE LA CROIX PRATICIEN DE LA CONTEMPLATION

Au R. P. Bruno.

I

Savoir communicable et savoir incommunicable.

1. Lorsque nous verrons Dieu face à face, nous aurons de l'essence divine une connaissance intellectuelle souverainement claire et limpide ; cette connaissance cependant sera incommunicable, parce que c'est l'essence divine elle-même qui actuera immédiatement notre intelligence, sans le moyen d'aucune *species* ou idée (car aucune idée, angélique ou humaine, ne saurait représenter adéquatement l'essence divine) ; or, c'est par les idées ou concepts que notre connaissance est communicable.

Hors ce cas absolument et divinement privilégié de la vision béatifique, strictement intellectuelle et strictement expérimentale à la fois, la connaissance intellectuelle, au ciel et sur la terre, est, de soi, communicable. Son mystère propre est précisément cette communicabilité. Elle n'est pas communiquée comme

une chose matérielle, une pièce de monnaie qui circule de main en main. Elle exige, cela est bien évident, un acte vital, personnel, irremplaçable, un travail immanent de pensée de la part de celui qui reçoit comme de la part de celui qui donne ; mais cet acte est réglé et spécifié par des objets qui sont précisément transmis grâce aux idées, et qui valent pour les uns comme pour les autres.

Mais à côté de ce savoir communicable, qui a lieu par les idées, il y a un autre savoir, qui porte sur le concret comme tel et qui a lieu par voie expérimentale : un savoir incommunicable, dans lequel nous pouvons sans doute avoir des maîtres et des guides, mais où ceux-ci ne nous transmettent pas les objets eux-mêmes du savoir : ce qu'ils nous transmettent, c'est un ensemble de connaissances, de conseils et de règles dont nous avons besoin pour faire une certaine expérience, indicible comme toute expérience prise en elle-même. Lorsqu'un tel savoir porte sur Dieu, c'est la contemplation infuse. Et il subsiste au ciel, où une expérience affective, une sorte de goût ou de toucher de Dieu par les dons du Saint Esprit accompagne, nous dit Jean de Saint-Thomas, et répercute la vision : en sorte que la foi cessera, mais non l'expérience mystique, qui demeure comme la charité, — ici procédant de la foi, et de la vision dans la vie future.

2. Nous tenons saint Jean de la Croix pour le grand Docteur de ce suprême savoir incommunicable, comme saint Thomas d'Aquin pour le grand Docteur du suprême savoir communicable. C'est en fonction des

relations, si délicates et si admirablement instructives, entre le Docteur de la Lumière et le Docteur de la Nuit, que nous voudrions examiner dans ce chapitre certains aspects de la doctrine spirituelle de Jean de la Croix.

Pour cela nous ne nous placerons pas au point de vue historique des influences subies, des lectures faites, des textes cités par lui. De telles études, conduites avec intelligence et sobriété, sont d'une incontestable utilité ; par elles-mêmes elles n'enrichissent pas beaucoup l'intelligence. Et surtout si, en s'y livrant, on avait l'intention de doser vraiment, comme ferait un savant chimiste, les ingrédients intellectuels qui entrent dans la composition de la pensée du Saint, voire d'opérer *in vitro*, dans la cornue de l'histoire, la synthèse de cette pensée, elles ne seraient plus que vain labeur. L'histoire nous livre des renseignements précieux sur les conditions matérielles où la pensée d'un homme s'est développée, elle n'opérera jamais la synthèse de cette pensée. Un saint Jean de la Croix, comme un saint Thomas, a pris son bien partout, et dans les auteurs les plus divers, il a lu saint Grégoire et saint Bonaventure[1], Baconthorp et Michel de Bologne autant et plus que saint Thomas lui-même ? Soit, la question qui importe n'est pas de savoir s'il a lu saint Thomas. La question est de savoir si le témoignage qu'il nous apporte, pris dans sa signification objective, s'accorde, et à quel degré il s'accorde, avec le témoignage de saint Thomas, pris lui aussi dans sa signification objective. Et mieux

1. On sait qu'il recommandait à ses novices les écrits de ces deux grands maîtres de la vie spirituelle.

vaudrait à ce point de vue qu'il eût beaucoup moins lu saint Thomas qu'il ne l'a lu sans doute, mieux vaudrait qu'il n'eût jamais lu saint Thomas ! Les résultats de la confrontation des deux doctrines n'en seraient que plus significatifs. Ce sont les différences de point de vue et de situation dont la connaissance est prérequise à une telle confrontation que nous essaierons avant tout d'indiquer ici.

II

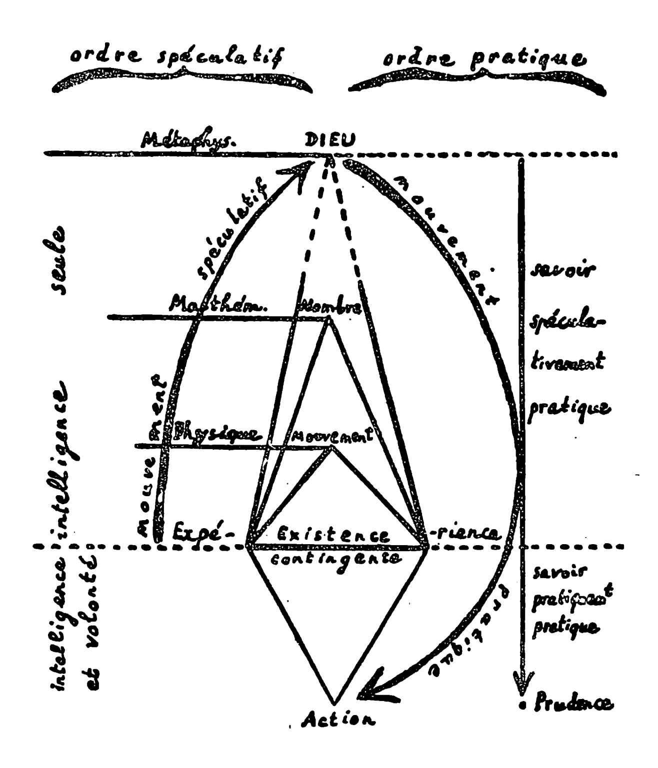
Ordre spéculatif et ordre pratique.

3. Il convient pour cela de mettre tout d'abord en évidence une notion qui, à notre avis, commande tout le débat, la notion de science pratique.

Dans l'ORDRE SPÉCULATIF l'esprit, considérant le monde de l'existence, fait surgir de ce monde des univers d'intelligibilité de plus en plus purs, de plus en plus détachés de la matière : l'univers des sciences de la nature et de la philosophie de la nature, l'univers des sciences mathématiques, l'univers de la métaphysique. Puis, lorsque revenant au monde de l'existence considéré comme tel, il prend pour terme l'action humaine, qui s'accomplit dans ce monde-là [1], l'esprit, philosophant cette fois dans

1. Speculativum « solum importat et attingit objectum secundum rationem quidditatis suae, et eorum quae quidditatem consequuntur ideoque respicit veritatem abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum, ut stat sub exercitio existendi... » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 5.

L'ORDRE PRATIQUE, s'applique à connaître non plus seulement pour connaître mais pour agir, et à acquérir d'un *objet* qui est quelque chose de pratique (un acte à accomplir), un *savoir* qui, procédant de



façon pratique quant à ses finalités propres et quant aux conditions de l'objet, reste encore cependant, quant à l'équipement général ou fondamental de la connaissance, *de mode spéculatif ou explicatif*, et envi-

sage l'univers lui-même de l'agir et des valeurs opératives au point de vie des raisons d'être et des structures intelligibles qui lui sont immanentes[1]. C'est là ce qu'Aristote appelait la philosophie pratique : éthique, économique, politique, etc. On pourrait faire, au sujet de cette philosophie pratique, dont la nature est si méconnue des modernes, bien des observations importantes ; on pourrait remarquer qu'elle n'a plus rien à voir avec les degrés d'abstraction caractéristiques des sciences spéculatives, elle traverse toute l'étendue du savoir, depuis le ciel métaphysique auquel elle doit se suspendre, jusqu'à la terre de l'expérience, sur laquelle il lui faut indispensablement s'appuyer. On pourrait remarquer aussi que dans cet ordre-là les *fins* jouant le rôle de *principes*, la philosophie pratique ne se borne pas à prescrire, comme le voulait Kant, elle est un savoir, elle sait ; mais elle ne sait véritablement et complètement son objet, qui est quelque chose à faire, que si elle sait comment il doit être fait[2] ; le savoir qui la constitue, si grand rôle qu'y joue l'expérience, n'est donc pas un savoir de simple constatation, il est aussi et par essence un savoir de régulation, un savoir normatif[3].

Ce que nous voulons seulement retenir ici, c'est

1. Voir l'Annexe VII, 1.

2. « De operabilibus perfecta scientia non habetur nisi scientur inquantum operabilia sunt. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 14, 16, ad contr.

3. Sur ce point de doctrine, d'importance capitale, voir les pages 130-136 et 173-182 de l'ouvrage collectif *Clairvoyance de Rome*.

que cette philosophie pratique ne suffit pas à régler l'action. Elle sait d'une manière encore théorique, spéculative, explicative, des choses qui sont non pas seulement à expliquer, mais à faire. Elle assemble en un système scientifique toutes les connaissances propres à régler *de loin* l'action, c'est-à-dire toutes les régulations de l'action qui se découvrent à l'intellect adaptant à l'usage pratique un outillage, un mode de discernement du vrai encore typiquement spéculatif. Le philosophe le plus averti et le plus compétent dans les matières de l'éthique peut se trouver déconcerté devant le plus petit acte à poser, et il peut mener lui-même une vie immorale.

4. Ajoutons que s'il y a deux types de savoir philosophique parfaitement distincts répondant ainsi à l'ordre spéculatif et à l'ordre pratique, en revanche le savoir théologique, à cause de son éminence, embrasse dans son unité à la fois l'ordre spéculatif et l'ordre pratique ; il n'y a qu'une théologie, à la fois spéculative et pratique[1]. Et à vrai dire, l'homme qui agit ici-bas n'étant pas le sujet abstrait, le sujet pur et simple de la nature humaine envisagé par la

1. Cf. *Sum theol.*, I, I, a. 3 et 4. Comme Cajetan le fait remarquer avec force, ce n'est pas « par manière d'agrégation », c'est dans l'indivisibilité même de son essence que la théologie est ainsi tout ensemble formellement et éminemment spéculative et pratique. (Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. I, disp. 2, a. 10). Elle est cependant davantage spéculative, « parce qu'elle traite plus principalement des choses divines que des actes humains. Car elle traite de ceux-ci eux-mêmes selon que l'homme est ordonné par eux à la parfaite connaissance de Dieu, en laquelle consiste la béatitude éternelle. » (Saint THOMAS, *loc. cit.*, a. 4.)

philosophie, mais se trouvant dans des conditions concrètes déterminées affectant universellement sa nature, j'entends dans l'état concret de nature tombée et rachetée, ce n'est pas une philosophie pratique (à moins qu'elle ne s'éclaire elle-même auprès de la théologie), c'est à la partie pratique de la théologie qu'en fait il appartient de régler de haut nos actions. Au demeurant l'observation que nous avons faite sur la lumière encore théorique et spéculative dont la philosophie pratique étudie son objet pratique (les actes humains), cette observation se vérifie également de la théologie dans sa fonction pratique. C'est d'une manière encore spéculative, et avec la pure intelligence, que le théologien considère et règle les actes humains. Disons qu'il s'agit là d'un *savoir spéculativement pratique*. Quand saint Thomas d'Aquin traite des choses morales et de l'activité humaine, quand il traite de cette suprême activité qu'est la contemplation mystique, c'est du point de vue de ce savoir-là. Son enseignement est installé dans la théologie doctrinale, dans le savoir de mode spéculatif et explicatif. Et si nous cherchons une sûre élucidation spéculative de la théologie mystique, comme des autres mystères surnaturels, c'est à lui avant tout autre que nous devons nous adresser.

La science pratiquement pratique.

5. Mais, en ce qui concerne les exigences du pratique comme tel, la connaissance pratique ne peut pas en rester là. Elle est comme un grand flux intelligible qui descend en se particularisant, en se

resserrant de plus en plus, jusqu'au contact de l'acte concret et singulier à accomplir *hic et nunc*, parmi la variété indéfinie des circonstances contingentes. Au contact immédiat de l'action, comme régulatrice immédiate de l'action, la droite connaissance pratique n'est plus ce qu'on appelle un savoir, une science : parce qu'à ce niveau son objet est non seulement un objet pratique ou à faire, mais encore un objet pratique pris dans sa singularité même, dans sa relation avec les fins actuellement voulues par ma personne incommunicable, et cela n'est pas objet de *science*. La droite connaissance pratique comme régulatrice immédiate de l'action, c'est la vertu de prudence. Elle juge, elle commande ce qui est à faire *hic et nunc*. Et, comme on le sait, cette vertu est à la fois intellectuelle et morale ; elle est connexe avec les vertus morales et présuppose nécessairement la rectitude de la volonté. Dans ce domaine l'intelligence ne travaille pas seule, mais en dépendance de la volonté et des dispositions du vouloir. C'est par rapport à la direction de l'*agir* et à la droiture de la volonté que son jugement est vrai ou faux[1].

Et maintenant une question se pose. Entre la prudence et le savoir spéculativement pratique n'y a-t-il pas une zone de connaissance intermédiaire ?

---

1. Cf. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 58, 5. « Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali », et 57, 5, ad 3 : « Verum intellectus practici [in prudentia] accipitur per conformitatem ad appetitum rectum ». Cajetan, dans un commentaire particulièrement important, écrit à propos de ce dernier article : « Veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere, veritas autem intellectus practici in dirigere ». Voir aussi *Art et Scolastiques*, IV, 3.

Oui, répondrons-nous en explicitant les principes de saint Thomas[1], c'est la science pratique au sens étroit du mot, disons le savoir *pratiquement pratique.* C'est encore une science, parce que, si elle est beaucoup plus particularisée que la théologie morale ou l'éthique, si elle considère le détail des cas, c'est encore cependant en brassant, comme son objet propre, de l'universel et des raisons d'être. Mais elle procède, quant à l'équipement fondamental lui-même de la connaissance, ou à la structure même des notions et définitions, suivant un tout autre *mode* que l'éthique ou la théologie morale. La méthode elle-même du savoir s'est renversée, le mode entier du savoir est ici pratique. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie qu'à présent il ne s'agit plus d'expliquer, de résoudre une vérité, même pratique, dans ses raisons et ses principes. Il s'agit de préparer l'action et d'en assigner les règles prochaines. Et comme l'action est une chose concrète, qui doit être pensée dans sa concrétion même avant d'être posée dans l'être, la connaissance maintenant, au lieu d'analyser, compose, je dis quant à la façon même dont s'établit entre elle et l'objet la relation de vérité. Elle rassemble tout ce qui est déjà su, toutes les explications, principes et raisons d'être, mais pour organiser tout cela selon des points de vue nouveaux, qui correspondent aux exigences de la position de l'acte concret, et qui sont fournis directement par l'expérience, dont le rôle est ici primordial. C'est en ce sens pleinement caractéristique que les thomistes enseignent que les sciences pratiques (pra-

1. Voir l'Annexe VII, II.

tiquement pratiques) procèdent *modo compositivo*[1] comme l'art et la prudence. Et comme la prudence et l'art supposent une rectification de l'appétit (ici dans l'ordre des fins ouvrières seulement, là dans l'ordre des fins humaines comme telles[2]), ces sciences pratiques, elles aussi (parce que dans la ligne du *faire* elles s'identifient avec l'art lui-même, et dans la ligne de l'*agir* sont liées à l'expérience prudentielle et revêtent en quelque mesure ses conditions[3]), impliquent et présupposent[4], pour juger d'une façon vraie, les droites dispositions du vouloir et une certaine purification de l'appétit par rapport aux fins qu'elles concernent.

6. Nous sommes portés à croire que les philosophes ont souvent, et surtout dans les temps modernes, gravement négligé l'importance de ces sciences, qui constituent un registre de connaissance tout autre que le leur. Il y a une science du praticien comme

1. Dans les sciences pratiquement pratiques le mode compositif ou « réalisateur » a envahi la structure intime de la connaissance, bien que d'une façon moins foncière encore que dans la prudence : les instruments notionnels, les moyens d'appréhender et de juger sont devenus eux-mêmes fondamentalement pratiques (cf. plus loin pp. 647-648), et la relation de vérité, d'où dépend le réglage fondamental de la connaissance, n'est plus d'ordre purement intellectuel : disons que la vérité se prend là selon le *dirigere* lui-même, — comme fondé dans le *cognoscere*. Voir l'Annexe VII, I.

2. Cf. CAJETAN, in *Sum. theol.*, I-II, 57, 5, ad 3 (*Art et Scolastique*, nouv. éd., pp. 77-79).

3. Voir l'Annexe VII, II.

4. A un moindre degré cependant que la prudence, car il ne leur appartient pas comme à celle-ci de déterminer le dernier jugement pratique *hic* et *nunc*, et de conduire jusqu'à l'*imperium*.

tel, qui est irréductible au savoir de mode spéculatif, et dont la dignité comme l'importance sont grandes dans la culture ; je ne parle pas seulement de ce vaste univers de connaissance qui se trouve lié aux métiers, qu'il s'agisse de l'ingénieur ou du médecin, du banquier ou de l'architecte, de l'artisan ou du chef d'armée, chez lesquels une science pratique s'incorpore toujours à l'art proprement dit ; je parle aussi de ce qui concerne l'ordre moral, je parle de la connaissance de l'homme. Chez bien des grands moralistes, chez un Confucius par exemple, c'est encore plus une science de praticien qu'une science de philosophe que nous rencontrons. Et de même chez bien des grands politiques. Nous voilà revenus à l'un des thèmes fondamentaux de ce livre : il y a dans le monde lui-même de l'esprit des différenciations structurales et une diversité de dimensions qu'il importe avant tout de reconnaître, et l'on ne saurait éviter des malentendus graves qu'en prenant soin d'assigner à chaque type de pensée sa situation exacte dans cette sorte de topique transcendantale. Les différences dont nous parlons ici concernent la « quatrième dimension », selon laquelle l'esprit diversifie ses valeurs de connaissance au gré de ses finalités propres. A ce point de vue nous croyons qu'on se trompe lorsqu'on rattache à la science spéculative de l'être humain, à la psychologie, l'effort d'approfondissement et de découverte poursuivi par tant de grands intuitifs, de Montaigne et Pascal à Nietzsche, de Shakespeare à Racine et à Baudelaire, de Swift ou Meredith à Balzac et Dostoïevsky ; ces puissants observateurs de l'homme ne sont pas de purs obser-

vateurs, ce ne sont pas des « psychologues » : ce sont proprement des moralistes, non pas des philosophes mais des praticiens de la science des mœurs. Sans doute n'est-ce pas à cette science intégralement prise, jusque dans la formulation de ses règles et de ses préceptes, c'est au matériel expérimental de cette science (et quelquefois avec de fortes déficiences du côté des vérités régulatrices de celle-ci), qu'ils s'appliquent avant tout. Mais c'est bien le dynamisme de l'être humain qu'ils étudient, l'usage lui-même du libre arbitre, et donc la situation de l'homme par rapport à ses fins, en sorte que l'exactitude et la profondeur de leurs vues ne dépendent pas seulement de l'acuité de leur regard, mais aussi de leur idée du bien et du mal, et des dispositions de leur propre cœur à l'égard du souverain bien. Ils drainent d'admirables richesses psychologiques, mais dans un savoir qui est le savoir pratiquement pratique de l'action humaine[1], non la psychologie. Et c'est précisément parce qu'ils ne sont pas des psychologues, mais des moralistes, que leur psychologie va incomparablement plus loin que toute la psychologie de laboratoire ou d'académie.

La science pratique de la contemplation.

7. Il importe de comprendre qu'au regard de cette

1. On pourrait faire une remarque analogue à propos du savoir spéculativement pratique lui-même. C'est à bon escient, et avec une perspicacité profonde, que saint Thomas a placé dans la seconde partie de la Somme bien des développements et des analyses psychologiques qui à un regard superficiel pourraient sembler mieux à leur place dans le traité (tout spéculatif) *de Homine*.

action par excellence qu'est la passion des choses divines et l'union contemplative avec Dieu, il n'y a pas seulement une science spéculativement pratique qui est la science du théologien. Il y a aussi une science pratiquement pratique, qui ne s'occupe pas tant de nous dire ce qu'est la perfection que de nous y conduire, qui est la science du maître de spiritualité, du praticien de l'âme, de l'artisan de sainteté, de celui qui se penche vers nos misérables cœurs qu'il veut à tout prix mener à leur suprême joie. Cette science pratique de la contemplation est celle où Jean de la Croix est maître.

Il y a deux choses à distinguer dans l'œuvre de saint Jean de la Croix : ses poèmes inspirés, et les commentaires où il nous livre son enseignement. Dans ses poèmes, écrits sous l'inspiration divine, il exprime, par de limpides symboles lyriques, et pour autant que le langage humain peut exprimer l'inexprimable, c'est-à-dire très inadéquatement, l'expérience mystique elle-même qu'il a vécue. Alors il ne songe qu'à chanter[1]. — Dans ses commentaires,

---

1. Encore que peut-être, dans le seul fait qu'il a reçu la grâce et l'incitation divine de chanter son expérience, eût déjà été contenue en germe l'intention virtuelle (ignorée de lui-même) d'enseigner les voies spirituelles. *Contemplationem aliis tradere*, c'est, selon le mot du Père Jérôme de la Mère de Dieu, la vocation carmélitaine, c'est éminemment celle de Jean de la Croix. Et les charismes sont donnés *ad utilitatem aliorum*. Ainsi ne doit pas être trop brutalement appuyée la distinction que nous marquons. L'expression lyrique enveloppe elle-même, à l'état tout implicite et indéterminé, un premier moment d'expansion vers autrui.

Rappelons ici qu'avant de rédiger en 1584 son *Éclaircissement* pour Anne de Jésus, saint Jean de la Croix a jouté d'abord

écrits à la demande de ses filles spirituelles, il expose une doctrine, il enseigne. C'est cette doctrine qui est une doctrine pratique[1], c'est cet enseignement qui est installé dans la science pratique, laquelle procède en composant les notions prochainement régulatrices de l'action concrète. Dans les écrits d'une sainte Thérèse qui se défend toujours de faire le docteur, mais dont l'Église glorifie la doctrine, nous avons plutôt les éléments descriptifs et expérimentaux d'une telle science. Dans les écrits de saint Jean de la Croix elle est là avec toutes ses dimensions, à tel point que le théoricien des sciences ne peut trouver nulle part un exemple aussi parfait de science pratique. Car le savoir pratiquement pratique est sous la dépendance du savoir spéculativement pratique, la science pratique de la contemplation est sous la dépendance de la théologie morale. Et saint Jean de la Croix n'était pas seulement un contemplatif immense, il était aussi un bon théologien, c'est pour-

quatre, puis cinq strophes au cantique primitif de trente strophes écrit en 1578 dans la prison de Tolède ; à Madeleine du Saint-Esprit admirant les vives et subtiles expressions de son poème : « Ma fille, dit-il, tantôt c'est Dieu qui me les donnait, tantôt c'est moi qui les cherchais » (Silv., *Obras de S. Juan de la Cruz*, t. I, p. 325, cf. Louis DE LA TRINITÉ, *Études Carmélitaines*, oct. 1931, p. 10), ce qui certes n'empêche pas ce poème de procéder avant tout, comme le saint l'atteste dans le prologue à Anne de Jésus, de la « ferveur de l'amour de Dieu », et des inspirations, supérieures à toute humaine explication, de l'Esprit du Seigneur « qui aide notre faiblesse ».

1. Lui-même il en est parfaitement conscient. Il enseigne « la voie droite qui conduit à l'union », *el puro y cierto camino de la unión* (*Montée*, Prologue, Silv., II. p. 7). Il ne parle que « pour dire quelque chose qui soit profitable » aux âmes. (*Nuit obsc.*, liv. I, c. VII, Silv., II, p. 386).

quoi cette science pratique est chez lui à l'état parfait.

8. Ce serait ici le lieu de se demander quelles sont les relations de cette science pratique avec la théologie. Si l'on entend le mot théologie au sens très général de doctrine sacrée[1], embrassant tout l'organisme de notre connaissance des mystères, la foi elle-même, le discursus théologique, les dons de science, d'intelligence et de sagesse, alors la science pratique dont nous parlons fera évidemment partie de la théologie ainsi entendue. Mais si l'on entend le mot théologie au sens strict où nous l'avons pris jusqu'à présent, comme science du virtuellement révélé, procédant par mode spéculatif, il paraît clair que cette science pratique se distingue de la théologie. On peut perdre la charité et rester théologien (sinon éminent, du moins suffisant)[2],

1. Cf. Saint THOMAS, *Sum theol.*, I, 1, 1. C'est en donnant de même au mot théologie un sens très général qu'on appelle « théologie mystique » la contemplation infuse elle-même.

2. De soi l'habitus théologique présuppose nécessairement la foi théologale ; mais, à la différence du don de sagesse, il ne présuppose pas nécessairement la charité, c'est pourquoi il peut demeurer substantiellement chez le pécheur. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P. q. 1, disput. 2, a. 2 et 8. — Mais qu'un théologien puisse être éminent sans être conforté par le don de sagesse et avoir quelque expérience des réalités sur lesquelles il raisonne, cela ne semble pas possible. « Et enim sive docendo sive scribendo hic divina pertractat, praeclarissimum dat theologis documentum illius quae inter sensus animi et studia intercedere debet necessitudo maxima. Nam, quemadmodum regionem aliquam longinquam bene habere cognitam non dicitur qui ejus descriptionem quamvis subtilem cognoverit, sed qui aliquamdiu ibidem vixerit, sic intimam Dei notitiam sola scientiae per-

même en matière de théologie mystique, si l'on a la foi théologale et qu'on raisonne bien. Mais, — encore que sainte Thérèse préférât un confesseur fort savant et peu saint à un confesseur fort saint et peu savant (aussi bien est-ce moins par le confesseur que par l'Esprit-Saint qu'elle était conduite), — comment pourrait-on être expert dans cette conduite elle-même du Saint-Esprit, et se reconnaître pratiquement, concrètement, dans les voies qui mènent les âmes à la contemplation infuse si l'on n'a pas soi-même l'expérience de celle-ci, laquelle suppose la charité ?

Cette science, pratique non seulement par son objet, mais aussi par son mode, et qui, fondée sur la foi et présupposant l'expérience des choses divines, use des principes de la théologie pour guider les âmes dans les voies intérieures, reste donc distincte de la théologie prise au sens strict du mot : cependant elle s'y rattache de la façon la plus étroite ; sans doute en effet la théologie, même lorsqu'elle traite des actes humains et de la marche de l'homme vers sa fin dernière, le fait selon un mode encore spéculatif, en cherchant les raisons et les structures explicatives ; elle est pourtant pratique en un sens formel éminent, ainsi que nous l'avons rappelé, et par là même en continuité avec les sciences qui règlent de plus près l'action.

Nous conclurons donc en définitive : comme l'intellect pratique est une extension de l'intellect spé-

---

vestigatione nullus assequitur, nisi etiam cum Deo conjunctissime vivat. » Pie XI, encycl. *Studiorum ducem.* (Cf. R. Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, t. I, p. 21).

culatif, mais où interviennent nécessairement des principes nouveaux (les dispositions de l'appétit), de même la science pratique des voies intérieures est une extension pratique de la théologie, où interviennent nécessairement l'expérience mystique et les dons. Et la distinction très nette qu'on doit reconnaître entre l'une et l'autre ne va pas jusqu'à en faire deux habitus spécifiquement différents, la science pratique en question devant être regardée comme un développement particulier de l'habitus théologique [1].

Mais laissons cette digression. Nous savons maintenant, et c'est ce que je voulais avant tout préciser, nous savons situer exactement l'un par rapport à l'autre saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin. Saint Thomas, disions-nous plus haut, est le Docteur par excellence de la théologie dogmatique et morale, il est en particulier le Docteur par excellence de la science *spéculativement* pratique de la contemplation et de l'union à Dieu. Saint Jean de la

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 17 : « Respondetur theologiam non esse prudentiam proxime et formaliter, sed directive et architectonice [...] Et cum dicitur, quod non datur scientia practica, nisi habeat adjunctam prudentiam, respondetur quod scientia quae tantum fundatur in principiis naturalis ordinis non est practica, sed distinguitur a prudentia ; quae vero habet pro principiis res fidei, illa etiam est practica, habetque rationem prudentiae non proxime formaliter, sed regulative, quatenus explicat fidem, quae dirigere potest prodentiam, non solum ut speculativa est, sed ut practica. Et cum dicitur quod potest aliquis esse theologus, et valde imprudens, et peccator, respondetur quod tunc manet theologia sine exercitio practico et extensione actuali ad res practicas, non tamen sine essentiali ratione practici. »

Croix est le Docteur par excellence de la science *pratiquement* pratique de la contemplation et de l'union à Dieu. L'un explique et fait voir, l'autre guide et conduit ; l'un projette sur l'être toutes les lumières intelligibles, l'autre mène la liberté à travers toutes les nuits du dépouillement ; par sa mission enseignante l'un est un démonstrateur, l'autre un praticien de la sagesse. C'est à ce point de vue de la science pratique qu'il faut se placer pour comprendre l'enseignement de saint Jean de la Croix.

III

Le sens de la vie humaine.

9. Le savoir pratiquement pratique présuppose le savoir spéculativement pratique. Avant d'examiner dans sa *praticité* elle-même la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix, il conviendrait donc d'examiner d'abord les présupposés théologiques de cette doctrine. Là-dessus on ne peut que constater l'accord profond, essentiel, entre la pensée de Jean de la Croix et celle de saint Thomas, — même, et cela est d'autant plus frappant, lorsque les sources et le langage de Jean ne semblent pas dépendre de l'école thomiste. Nous insisterons à ce propos sur deux points particulièrement importants[1], le premier

1. On pourrait signaler bien d'autres points, concernant par exemple : la dépendance de l'entendement humain et du discursus rationnel à l'égard des sens (cette notion d'origine aristotélicienne est fondamentale chez Jean de la Croix, elle explique que sa

concerne la fin et le sens de la vie humaine, le second se rapporte à la foi théologale.

---

position au sujet de l'activité naturelle de l'esprit chez nous, et de la méditation, soit aussi éloignée que possible de tout platonisme) ; l'efficacité de la grâce et la liberté de l'amour créateur et sanctificateur ; les relations de la charité avec les dons et les vertus ; la distinction entre la présence d'immensité, par laquelle Dieu est en toutes choses, et la présence de grâce, par laquelle il habite l'âme des justes, etc. Voir sur ce dernier point (cf. plus haut chap. VI, p. 509, note 1) le texte capital de la *Montée du Carmel*, livre II, c. V (IV) : « Et d'abord, pour éviter toute confusion, il faut savoir qu'en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur du monde, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours un fait entre Dieu et toute les créatures. Elle leur conserve l'être qu'elles ont, de façon que si cette union venait à leur faire défaut, elles s'annihileraient aussitôt et cesseraient d'exister. Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous ne parlons pas de cette union substantielle qui toujours existe en fait, nous parlons de l'union et transformation de l'âme en Dieu par amour. Celle-ci n'est pas un fait général ; elle existe seulement quand s'établit une ressemblance d'amour, d'où son nom d'union de ressemblance, tandis que l'autre se nomme union substantielle ou essentielle. Celle-ci est naturelle, la première est surnaturelle.

« ... Comme nous l'avons dit, Dieu est toujours dans l'âme en lui donnant et conservant par son assistance l'être naturel, mais il ne lui communique pas toujours pour cela l'être surnaturel. Cette communication est le fruit de la grâce et de l'amour, et toutes les âmes n'en jouissent pas ; et celles qui en jouissent ne la possèdent pas toutes au même degré, puisqu'en elles le degré l'amour peut être plus ou moins élevé.

«... Cette doctrine fait déjà comprendre que plus une âme est revêtue des créatures et de leurs propriétés, selon l'affection ou selon l'habitude, moins elle est disposée à une telle union ; parce qu'elle ne donne pas entièrement place à Dieu pour qu'il la transforme en le surnaturel. Il faut donc que l'âme ne s'occupe de rien davantage que de se dépouiller de ces obstacles et dissimilitudes naturelles, pour que Dieu qui se communiquait déjà naturellement selon la nature, se communique surnaturellement par la grâce ». (Silv., II, pp. 81-82).

On a voulu faire difficulté sur le texte suivant du chapitre XV

10. Pour saint Jean de la Croix comme pour saint Thomas d'Aquin et toute la tradition chrétienne, le but final de la vie humaine c'est la transformation

---

(XIII) : « Lorsque l'âme aura achevé de se purifier et de se vider de toutes les formes et images saisissables, elle demeurera dans cette pure et simple lumière, se transformant en elle en état de perfection. En effet *cette lumière n'est jamais absente de l'âme* ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures qui enveloppent et embarrassent l'âme. Enlevez au contraire totalement ces empêchements et ces voiles... faites en sorte que l'âme soit établie dans la pure nudité et pauvreté d'esprit, aussitôt cette âme, devenue pure et simple, se transformerait en la simple et pure sagesse divine qui est le Fils de Dieu. Car alors le naturel étant absent de l'âme déjà livrée à l'amour, le Divin s'y répand aussitôt *naturellement* et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature. » (*Montée*, liv. II, c. XV [XIII], Silv., II, p. 135). Ce texte (où le mot *naturellement* avait été omis par les premiers éditeurs) doit évidemment se comprendre suivant la doctrine générale du saint, et trouve son commentaire naturel dans les explications précédemment données par lui au chapitre V. Comme on vient de le voir, il explique là que si la lumière divine n'est *jamais absente de l'âme* (chap. V : « elle y demeure par nature ») parce que Dieu y est présent par son immensité créatrice, la « transformation de l'âme en Dieu par amour » ne peut se produire que lorsque la grâce rend Dieu présent dans l'âme selon l'union de ressemblance (ou, comme dit saint Thomas, I, 8, 3, selon que le connu et l'aimé est dans celui qui connaît et qui aime), et c'est seulement parce qu'elle a ainsi « reçu de Dieu cette renaissance et filiation qui dépasse toute intelligence » (ch. V) qu'elle peut enlever les voiles et empêchements provenant des créatures et s'établir dans la nudité d'esprit. C'est là une condition présupposée dans tout ce que dit le saint au chapitre XV, et c'est pourquoi dans l'âme surnaturalisée par la grâce et « déjà livrée à l'amour », le Divin, si elle se vide du « naturel », se répand aussitôt *naturellement* (selon l'« union substantielle, commune à tout être créé » par laquelle il occupait déjà l'âme) *et surnaturellement*, selon l'union de grâce et d'amour.

Cette doctrine est reprise et exposée de nouveau dans le *Cantique spirituel*, seconde rédaction, str. II [onze], Silv., III, pp. 245-246.

en Dieu, « devenir Dieu par participation »[1], ce qui s'achève au ciel par la vision béatifique et par l'amour béatifique, et s'accomplit ici-bas, dans la foi, par

1. *Montée*, livre II, chap. v (IV), n. 7, Silv., II, p. 84 ; *Nuit obscure*, liv. II, ch. xx, n. 5, Silv., II, p. 492 ; *Vive Flamme*, première str., vers 1, Silv., IV, p. 9 (III) ; seconde strophe, vers 6, Silv., IV, pp. 44-45 (151-152) ; *Cant.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 132 ; str. 38 (39), Silv., III, pp. 171-172. Cf. *Avis et sentences spirituelles*, § 132 : « Ce que Dieu prétend, c'est nous transformer en dieux, et nous donner par participation ce qu'il est lui-même par nature. Il est comme le feu qui convertit toutes choses en feu. » Ger., III, p. 31.

Nous citons ici généralement les œuvres de saint Jean de la Croix d'après l'édition du P. Silverio de Santa Teresa. Le numérotage des chapitres de la *Montée du Carmel* n'est pas le même dans Gerardo et dans Silverio. Le chiffre entre parenthèses indique le numéro du chapitre dans l'édition Gerardo.

Nous citons la *Vive Flamme* d'après la première rédaction ; le chiffre placé entre parenthèses est celui des pages correspondantes de la seconde rédaction, qui ne présentent d'ailleurs avec les textes cités que quelques différences de forme sans intérêt pour la pensée.

Sauf avis contraire le *Cantique spirituel* est cité d'après la première rédaction (le chiffre placé entre parenthèses indique la strophe correspondante de la seconde rédaction. Quand nous citons un passage de la seconde rédaction, c'est alors à la strophe correspondante de la première rédaction que se rapporte le chiffre placé entre parenthèses).

C'est à la critique textuelle qu'il appartient de trancher le débat des deux Cantiques. Les arguments de critique interne tirés de l'opposition des thèmes peuvent conduire à de sérieuses probabilités (contre l'authenticité du second Cantique) ; à notre avis, pour impressionnants qu'ils soient, ils ne vont pas jusqu'à une certitude démonstrative. Il faut tenir compte en effet de la liberté propre aux sages ; le fils de l'homme est maître même du sabbat, un Jean de la Croix est maître de son texte, et libre de le remercier pour faire mieux entendre certaines vérités, ou pour en dégager des sens nouveaux, fût-ce au prix d'un changement général de perspective. C'est là une simple possibilité, les règles de la logique demandent cependant qu'on ne la néglige

l'amour. L'amour surnaturel de charité, par lequel nous aimons Dieu et les créatures d'un amour proprement divin, nous fait un avec Dieu et nous rend un même esprit avec lui. *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* « La fin de toutes les actions et

---

pas. [Cf. sur cette question les avis divergents de Silverio de Sta Teresa (*Cant.*, t. III, Appendices, p. 499 et suiv.), Eugenio de San José (*Archivo Carmelitano*, 1931), Gabriel de Ste Marie-Madeleine (*Ét. Carm.*, avril 1934) d'une part et d'autre part de Philippe Chevallier (*Le Cantique spirituel*, texte critique, 1930 ; *Le Cantique spirituel interpolé*, Vie spirituelle, juillet-août 1926 et suiv.), Jean Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., 1931, livre I), Louis de la Trinité (*Ét. Carm.*, oct., 1931 et suiv.)] Il reste que si le caractère apocryphe du Cantique B ne semble pas démontré, il apparaît du moins, dans l'état actuel des recherches, comme probable.

Mais une autre question se pose encore, et qui n'importe pas moins : celle de savoir d'où viennent les *matériaux* avec lesquels il a été construit. Que dans l'hypothèse en question les compilateurs, avec le sans-gêne ordinaire à l'époque, aient nettoyé et émondé, corrigé ou glosé les passages jugés dangereux, qu'ils aient aussi ajouté, soit des raccords, soit des morceaux destinés à justifier les changements introduits par eux dans le plan de l'édifice, cela s'entend aisément. Mais s'il s'agit de beaucoup d'autres matériaux qui n'entrent pas dans l'une ou l'autre de ces deux catégories, et qui, figurant dans le second Cantique sans figurer dans le premier, sont en plein accord avec la pensée du Saint telle que d'autres textes nous la font connaître, et avec le jaillissement propre de son style, il est invraisemblable qu'ils aient été fabriqués par pur goût du faux, et pour le plaisir de placer des *à la manière de* saint Jean de la Croix, auteur, au surplus, plutôt difficile à imiter. La seule explication psychologiquement satisfaisante consiste à voir dans les passages en question des fragments de lettres écrites par le Saint, ou des notes prises à ses instructions, peut-être à des commentaires oraux du Cantique : les compilateurs du Cantique B auraient ainsi voulu sauver des matériaux précieux, tout en les enchâssant dans un ouvrage dont ils remaniaient le plan avec une intempestive piété. Dom Philippe Chevallier a donné (*Vie Spirituelle*, juillet-août 1926) un exemple typique de semblable manière de

affections humaines, écrit saint Thomas[1], est la dilection de Dieu, c'est pourquoi il n'y a aucune mesure qui ait à régler cet amour-là, il est la mesure elle-même et la règle de tout le reste, et jamais ne peut être trop grand... L'acte intérieur de la charité a raison de fin, parce que le suprême bien de l'homme consiste en ce que l'âme adhère à Dieu, selon le mot du psalmiste : Mais il m'est bon d'adhérer à Dieu... » Et Jean de la Croix : « Comme l'amour est union du Père et du Fils, ainsi l'est-il de l'âme avec Dieu »[2].

C'est dans la charité, dit encore saint Thomas[3], que consiste la perfection ; à tous la perfection du divin amour est commandée, non pas sans doute comme le terme à atteindre immédiatement, du

---

procéder : il s'agit des *Vrays Entretiens* de saint François de Sales, publiés en 1629 par les soins de sainte Jeanne de Chantal. Celle-ci a fait d'importantes suppressions, nettoyé, émondé, elle a interpolé dans le texte primitif des fragments de sermons et de lettres. « Trois des *Vrays Entretiens* n'ont pas été prononcés au parloir et sont tirés de sermons manuscrits. » Elle n'a pas ajouté de morceaux de son cru fabriqués à la manière de François de Sales ! Tel serait, croyons-nous, si on le regarde comme apocryphe avec Dom Chevallier, Baruzi, le Père Louis de la Trinité, le cas du Cantique B. C'est pourquoi nous ne croyons pas que, même si l'on est convaincu qu'il résulte d'une compilation posthume, il faille purement et simplement le jeter à la rive, et sacrifier ainsi bien des textes admirables qui s'y trouvent contenus. Ce qui est nécessaire, nous semble-t-il, et suffisant, c'est, quand on fait usage d'un texte cité d'après lui (et non suspect d'appartenir aux justificatifs de main étrangère dont il était question plus haut), d'avoir soin de mentionner sa provenance, afin que le lecteur soit averti de caractère seulement probable de l'attribution de ce texte à saint Jean de la Croix.

1. *Sum. theol.*, II-II, 27, 6, corp. et ad 3.
2. *Cant.*, str. 12 (13), Silv., III, p. 61.
3. *Sum. theol.*, II-II, 184, 3.

moins comme la fin à laquelle chacun doit tendre selon sa condition. *Estote perfecti,* allez à la perfection de la charité, qui est une perfection du ciel, c'est la raison d'être de notre vie. Le sens de la vie, c'est d'être orienté vers la perfection de l'Amour. « Au soir de cette vie, écrira Jean de la Croix, c'est sur l'amour que nous serons jugés. »[1] Et encore : « En définitive nous n'avons été créées que pour cet amour »[2]. Il est notre souveraine récompense ici-bas, car « l'amour ne se *paye* que de lui-même »[3], « l'âme qui aime Dieu ne peut prétendre ni espérer autre chose de lui que la perfection de l'amour »[4]. Avant de voir au ciel Dieu comme il nous voit, le suprême accomplissement de notre vie, ici-bas, c'est d'aimer Dieu « autant qu'il nous aime ». Telle est malgré l'infirmité humaine la condition des âmes parvenues au mariage spirituel ; atteignant dans leur vie mortelle, — je dis à l'état de mouvement et de progrès sans cesse plus rapide, — cette *égalité d'amour* avec Dieu qui se trouve chez les bienheureux à l'état de consommation, en elles la terre et le ciel sont véritablement joints. *Le amará tanto como es amada.* Nul mot plus fort n'a été dit, illuminant nos ténèbres d'une fulguration décisive, parce qu'il nous dévoile de façon concrète, à la manière de Jean de la Croix, le but suprême accessible ici-bas, avant la dissolution de cette pauvre chair : si j'ose ainsi parler notre fin

1. *Avis et Sentences spirituelles* (ms. d'Andujar), § 57, Silv., IV, p. 238.

2. *Cant.*, seconde rédaction, str. 28 (19), Silv., III, p. 362.

3. *Cant.*, str. 9, Silv., III, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 49.

pénultième, notre fin pour la terre et pour cette existence périssable elle-même[1].

11. Dans la béatitude c'est par l'intellection que nous serons déifiés, mais cette vision même sera le suprême effet de l'amour, la main par laquelle il se saisira de son bien, et c'est dans les délices de l'amour

---

1. *Cant.*, str. 37 (38), Silv., III, p. 167. — Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant et dans l'Annexe VIII. Notons ici que le second Cantique lui-même, s'il déplace du côté de la vie future les strophes où cette égalité d'amour est décrite dans toute sa force et son ampleur, affirme cependant sa possibilité dès ici-bas : soit qu'il s'agisse de l'égalité d'amour qui commence avec les fiançailles spirituelles, — « en l'appelant *frère*, elle fait connaître l'égalité d'amour que créent entre eux deux les fiançailles, avant même qu'ils parviennent à et état [de mariage spirituel], » *Cant.*, seconde rédaction, str. 22, Silv., III, p. 323 (ce passage se lit identiquement dans la première rédaction, str. 27, p. 135) ; « ce baiser est l'union dont nous parlons en laquelle l'âme s'égale avec Dieu par l'amour. C'est là ce qu'elle veut quand elle dit : *qui lui accordera que l'Aimé soit son frère ?* Ce qui signifie et implique égalité ». *Cant.*, seconde rédaction, str. 24, Silv., III, p. 331 (ce passage se lit identiquement dans la première rédaction, str. 15, p. 82), — soit qu'il s'agisse de l'égalité d'amour propre au mariage spirituel : « Le propre de l'amour est de produire égalité entre celui qui aime et la chose aimée. Et parce que l'âme possède maintenant l'amour parfait, en vertu duquel elle est appelée l'Épouse du Fils de Dieu, elle se trouve en état d'égalité avec lui, et *en cette égalité d'amitié tous leurs biens leur sont communs* ». *Cant.*, seconde rédaction, str. 27, Silv., III, pp. 3-5.

Qu'on tienne donc pour authentique ou pour apocryphe la seconde rédaction du Cantique, il reste qu'en tout cas la doctrine d'une égalité d'amour commençant sur terre, et terme suprême ici-bas des aspirations de l'âme, est essentielle chez saint Jean de la Croix, comme l'attestent, entre autres confirmations, les textes de la *Vive Flamme* que l'on trouvera chap. IX, §§ 12-16.

exultant que cette vision s'épanouira[1]. Or, de plus, ici-bas, où nous ne connaissons pas Dieu par son essence, mais par ses effets, nulle pure connaissance n'est capable de nous unir à Dieu immédiatement et sans distance. L'amour au contraire le peut. « Dieu qui dans cette vie ne peut pas être connu par lui-même, peut être aimé par lui-même » et « immé-

1. Saint Jean de la Croix est en plein accord avec saint Thomas quand il regarde la béatitude comme consommée par l'amour (Cf. *Cant.*, seconde rédaction, str. 38 [37], Silv., III, p. 412).

D'après saint Thomas (et Jean de la Croix professe la même doctrine, voir par exemple *Nuit Obscure*, liv. II, chap. XX, n. 5, Silv., II, p. 492, et bien d'autres passages) c'est la vision qui constitue formellement et essentiellement la béatitude (Cf. *Sum. theol.*, I-II, q. 3. a. 4 et 8) ; l'acte de l'intelligence est ainsi ce par quoi la créature possède Dieu comme son bien. Mais c'est dans la volonté que s'accomplit l'immensité de joie comportée par un tel acte, et donc que se consomme la béatitude, « quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis » (a. 4).

Dans le *Cantique Spirituel*, str. 13 (14), saint Jean de la Croix parle des plus grandes délices de l'âme qui sont « en el entendimiento, en que consiste la *fruición*, como dicen los téologos, que es ver à Dios ». (Silv., III, p. 71). Si quelqu'un urgeait sur les mots « en que consiste la fruición », *où siège la fruition*, en prétendant qu'il n'est pas thomiste de mettre la fruition dans l'intelligence et non dans la volonté, on pourrait lui répondre que par suite de la mutuelle inclusion des facultés spirituelles « quod est in voluntate, est etiam quodammodo in intellectu », en sorte que « affectus animae... sunt in intellectu... sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati » ; unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. *de Anima*, quod *voluntas in ratione est* » (Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 87, 4, c., ad 1 et ad 3). En réailté saint Jean de la Croix voulait simplement rappeler, comme le note avec raison le Père GARRIGOU-LAGRANGE (*Vie Spirituelle*, 1er oct. 1930, p. [25]), que l'intelligence, siège de la béatitude, laquelle consiste à voir Dieu, est au ciel le principe de la fruition.

diatement »[1], dit le Docteur Angélique avec profondeur. Et encore : « L'amour de charité porte sur un objet qui est déjà possédé »[2], c'est-à-dire qui déjà, le premier, s'est donné par la grâce. Et que dit la foi catholique ? Que Dieu même est amour, comme saint Jean l'a annoncé. Ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν. Comprenons que si Dieu a plusieurs noms propres, et que si lui-même devant Moïse il s'est appelé *Celui qui est*, et si la sagesse grecque a connu son nom de *Pensée de la Pensée*, l'Évangile nous livre de lui un nom plus secret encore, en nous montrant qu'il est *l'Amour subsistant*. C'est en tant même qu'Amour qu'il nous transforme en lui, c'est ce nom-là qui contient tous ses secrets avec nous. Ces vérités que nous balbutions, elles étaient la respiration même de saint Jean de la Croix. C'est pourquoi il disait : « Il n'y a pas d'œuvre meilleure ni plus nécessaire que l'amour »[3], « Dieu ne se sert pas d'autre chose sinon de l'amour. »[4] C'est pourquoi l'idée que la pure connaissance ou la pure intelligence pourrait être le moyen proportionné de l'union à Dieu lui apparaît comme l'absurdité même. C'est pourquoi il est persuadé, avec tout le christianisme, que la contemplation n'est pas son but à elle-même, qu'elle demeure un moyen (moyen par excellence

1. *Sum. theol.*, I-II, 27, 2 ; II-II, 27, 4. Cf. I-II, 62, 3 : c'est le propre de la charité de produire avec Dieu « unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformamur in illum finem ». Cf. plus haut, chap. VI, pp. 516 et 536-537.

2. I-II, 66, 6. « Amor charitatis est de eo quod jam habetur ».

3. *Cant.*, seconde rédaction, str. 28 (19), Silv., III, p. 361.

4. *Ibid.*, seconde rédaction, str. 27 (18). Silv., III, p. 356.

et déjà uni à la fin), qu'elle est pour l'union d'amour avec Dieu ; et qu'elle est elle-même une connaissance d'amour, une « attention amoureuse à Dieu »[1].

Nous sommes ici aux antipodes de l'intellectualisme néoplatonicien. Et nous sommes ici au cœur même de la théologie de saint Thomas[2]. Et nous sommes aussi, il nous faut l'ajouter, très loin de certains interprètes modernes de saint Jean de la Croix. Si sa doctrine commente un cantique, c'est qu'elle expose les moments d'un dialogue d'amour, où à la fin l'ami et l'aimé ne sont plus qu'une voix[3], — vraiment *un* l'un et l'autre d'une unité, non de substance, mais d'amour : « Deux natures en un esprit et amour »[4].

La foi théologale.

12. Le second présupposé théologique sur lequel nous voudrions insister concerne la nature de la foi théologale. Une strophe fameuse du *Cantique Spirituel* porte précisément sur ce sujet, et Jean de la

1. « Advertencia amorosa á Dios, sin especificar actos. » *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 6 ; Silv., IV, p. 66 (173). Cf. *Montée*, liv. II, c. XIII (XI), Silv., II, p. 120 ; etc.

2. Cf. *Sum. theol.*, II-II, 180, 1 ; I-II, 68, 1 à 6 ; II-II, 45, 2.

3. « S'il lui donne la voix [*le chant de la douce Philomèle*], c'est pour qu'elle la donne à Dieu avec lui en unité ». *Cant.*, str. 38 (39), éd. Chevallier, p. 315.

4. « Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espiritu y amor de Dios ». *Cant.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 132. — Cf. plus loin chap. IX, §§ 10 et 12.

Croix s'en explique dans son commentaire de la façon la plus nette.

O fontaine cristalline,
Si parmi tes reflets d'argent,
Soudain tu laissais apparaître
Les yeux tant désirés
Que je porte esquissés dans mon cœur !

La *fontaine cristalline* c'est la foi, d'où « dérivent à l'âme les eaux de tous les biens spirituels », et qui ouvre en nous la source d'eau vive qui est l'Esprit-Saint ; elle est comme le cristal en ce qu'elle nous livre « les vérités en toute pureté et en toute force », et en ce qu'elle est « claire et nette d'erreurs et de formes naturelles »[1].

Les « reflets d'argent » sont les propositions ou articles de foi. « Il faut remarquer, explique le saint, que la foi est comparée à l'argent dans les formules qu'elle nous enseigne, tandis que les vérités et la substance qui sont contenues dans ces formules sont comparées à l'or ; parce que cette même substance qu'aujourd'hui nous croyons sous l'enveloppe et le voile d'argent de la foi, nous la verrons dans l'autre vie et en jouirons à découvert, l'or de la foi étant alors mis à nu [...] Au terme, [...] quand la foi fera place à la claire vision de Dieu, la substance de la foi, dépouillée de son voile d'argent, resplendira comme l'or. »[2]

Enfin les *yeux tant désirés* sont la substance même

1. *Cant.*, str. 11 (12), Silv. III, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 53.

de la foi, les yeux divins, les vérités divines considérées en elles-mêmes, ces vivantes vérités que l'âme porte en elle mais comme seulement en « esquisse », à cause du voile de la foi (et qui, remarquons-le, seront dans la vie éternelle non seulement la réalité vue, mais encore comme les yeux mêmes par lesquels on voit, puisque c'est *par elles-mêmes* qu'elles seront connues).

C'est la doctrine même que saint Thomas expose de son côté dans la Somme théologique[1], quand il distingue à propos de la foi la *réalité* à laquelle elle se termine : Dieu lui-même selon l'intériorité de son essence, ce même Dieu que voient les bienheureux, — et le *mode de connaître*, qui est proportionné à notre nature, et ne nous livre cette réalité divine que sous le dehors des objets d'abord atteints par les concepts et les noms qui sont notre moyen naturel de connaître, et dont Dieu se sert, par le ministère de son Église, pour se raconter lui-même en langage humain.

On voit tout de suite l'importance capitale de cette doctrine au regard de la théologie mystique. Tout l'élan et le désir de celle-ci va à saisir, en se délivrant du monde humain et imparfait des idées multiples, ce même objet, cette même réalité à laquelle la lumière de la foi nous joint en usant de ces idées comme d'un moyen proportionné à notre nature. La contemplation ici-bas sera donc essentiellement une connaissance *de foi*, puisque seule la foi surnaturelle atteint la réalité divine en sa vie propre ;

1. *Sum. theol.*, II-II, 1, 2, c. et ad 2. — Cf. chap. VI, pp. 494-496.

et ce sera une connaissance de *mode supra-humain*, où la foi dépassera son mode naturel de connaître, passera, par-delà les idées distinctes, à l'expérience de son objet ; et comment cela, sinon *par l'amour*, qui nous inviscère aux choses divines et qui, dans cette sorte de conscience purement et ineffablement spirituelle que donne le Saint-Esprit agissant par ses dons, devient lui-même lumière de connaissance ?

Telle est bien, nous y insisterons davantage à la fin de ce chapitre, la pensée de saint Jean de la Croix, en plein accord avec la théologie thomiste. Comment continue-t-il son commentaire de cette strophe du Cantique, où l'âme aspire à voir soudain apparaître les yeux tant désirés qu'elle porte esquissés dans son cœur ? Avant la vision béatifique à laquelle elle aspire ainsi, il y a une anticipation où déjà ces yeux tant désirés commenceront d'apparaître. A la *première esquisse* des choses divines que la foi imprime dans le cœur, *une autre s'ajoute* en effet, *elle est l'œuvre de l'amour*, et en vertu de « l'union d'amour » elle retrace « si intimement et si vivement » dans l'âme le visage de l'Aimé qu'en toute vérité il est dans l'âme et l'âme en lui, et que « chacun vit dans l'autre, et que l'un est l'autre, et que tous deux sont un par transformation d'amour », selon le mot de Paul : Je vis mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi [1]. Comme il l'explique longuement par ailleurs, c'est dans et par cette union d'amour, — et toujours dans la foi et par elle, — que pour saint Jean de la Croix la contemplation touche et pâtit les choses divines.

---

1. *Cant.*, str. II (12), Silv., III, p. 55.

IV

« Praticité » du vocabulaire de saint Jean de la Croix.

13. Nous arrivons maintenant à ce caractère proprement et essentiellement pratique de la doctrine de saint Jean de la Croix, sur lequel nous avons attiré l'attention dès le début. Ici encore, plutôt que de procéder à des énumérations qui n'en finiraient pas, nous nous contenterons de deux exemples particulièrement significatifs, concernant, l'un, le vocabulaire de saint Jean de la Croix, l'autre sa doctrine du vide.

Ce qu'il importe de remarquer tout d'abord, c'est que les sciences que nous avons appelées *pratiquement pratiques* usent des concepts tout autrement que les sciences *spéculatives* ou *spéculativement pratiques*, non seulement quant aux finalités déterminantes et quant à la manière de procéder dans le discours, mais quant à la manière dont les concepts eux-mêmes sont élaborés et refondus, signifient le réel et prennent sur lui, quant à la manière dont l'esprit opère, si je puis ainsi parler, des coupes intelligibles dans les choses. Disons que dans les sciences spéculatives les concepts ont leur valeur nue d'abstraction et d'intelligibilité, il s'agit là d'analyser le réel en ses éléments ontologiques (ou empiriologiques) ; dans les sciences pratiques au contraire ils s'incorporent un cortège d'harmoniques concrets, il s'agit là de composer les moyens, les moments dynamiques, par lesquels l'action doit venir à l'existence. D'où

il suit que dans ces deux ordres de sciences des concepts de même nom, et dont l'un est comme la projection de l'autre dans un autre espace noétique, se rapporteront au réel d'une façon différente.

Il faudra ainsi marquer deux différences de principe entre le vocabulaire conceptuel de saint Jean de la Croix et celui de la théologie scolastique : le langage de saint Jean de la Croix se réfère à l'*expérience mystique* ; et il se réfère à une *science pratique.* Le langage de la science pratique, nous venons d'essayer de la caractériser. Quant au langage mystique, on l'a très bien montré[1], il est nécessairement autre que le langage philosophique, l'hyperbole n'y est pas un ornement de rhétorique, mais un moyen d'expression rigoureusement requis pour signifier les choses avec exactitude ; car à vrai dire il s'agit là de rendre sensible l'expérience même, et quelle expérience ! la plus ineffable de toutes ; le langage philosophique se propose avant tout de dire la réalité sans la toucher, le langage mystique de la faire deviner comme en la touchant sans la voir[2]. Combien

1. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Introd., et *Lettre postulatoire* adressée au nom du Collège Angélique par les RR. PP. Hugon et Garrigou-Lagrange au Souverain Pontife, le 14 juin 1926, en vue d'obtenir le titre de Docteur de l'Église universelle à saint Jean de la Croix (*Analecta O. C. D.,* oct.-déc. 1926) : « Saint Thomas note (*in Isaiam*, c. 5 et 13) que l'hyperbole se trouve dans l'Écriture. Ainsi Notre-Seigneur dit : Si ton œil te scandalise, arrache-le ; ta main coupe-la. Le style mystique n'est pas le style scolastique ; 'erreur serait seulement de soutenir... comme vraies scolastiquement des propositions qui ne sont vraies que dans le langage mystique où l'on tient compte de l'hyperbole ».

2. Le mystique dira par exemple, pour rendre son expérience de ce qu'est le créé devant Dieu, que la créature est *néant*, qu'elle

de malentendus on éviterait si l'on distinguait comme il faut ces deux registres ! Le malheur de certains mystiques, comme Eckart, est de les avoir confondus.

Encore une fois ces différences ne sont pas accidentelles, elles tiennent aux exigences des objets spécificateurs des lexiques conceptuels en question. Je ne dis pas que le passage de l'un à l'autre est impossible ; je ne dis pas que les formules d'un écrivain mystique, ou d'un docteur pratique, ne sont pas prégnantes de valeurs spéculatives, et ne peuvent pas être jugées, à ce point de vue, ontologiquement vraies ou fausses. L'intelligence passe d'un vocabulaire conceptuel à l'autre, comme elle passe du latin au chinois ou à l'arabe. Mais elle ne saurait appliquer à l'un la syntaxe de l'autre, elle ne saurait juger de la valeur ontologique d'une formule mystique ou d'un énoncé pratiquement pratique qu'en tenant compte des modifications qu'il leur fait subir lorsqu'ils sont traduits dans le registre ontologique.

14. Saint Jean de la Croix décrit la contemplation comme un *non-agir* [1], quand saint Thomas la définit comme *l'activité la plus haute* [2]. Pourtant ils sont

n'est rien du tout. Oui ! Mais ces expressions ont une signification mystique, non ontologique. Si l'on cherche leur *fondement* ontologique, on le trouvera ainsi formulé par saint Thomas, dans un texte dont la portée métaphysique est immense : « Prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nihil est ; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse ». *(De Aeternitate mundi)*.

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, pp. 65-75.

2. *Sum. theol.*, II-II, 179 et 180. — Cf. sur ce point R. et J. Maritain, *De la vie d'oraison* (Rouart, 1925), note III.

d'accord : l'un est placé au point de vue ontologique, et de ce point de vue il n'est pas d'activité plus haute que d'adhérer vitalement à Dieu, par l'amour infus et la contemplation infuse, sous l'influx de la grâce opérante. L'autre est placé au point de vue de l'expérience mystique elle-même, et de ce point de vue la suspension de toute activité *de mode humain* doit apparaître à l'âme comme une non-activité. Ne pas se mouvoir de soi-même, cesser toute opération particulière, être en acte souverain d'immobilité attentive et amoureuse, elle-même reçue de Dieu, n'est-ce pas *ne rien faire* au sens non ontologique, mais psychologique et pratique du mot ?

15. Saint Jean de la Croix dit de même que certaines touches divines, où l'âme goûte *une saveur de vie éternelle,* sont expérimentées dans la substance même de l'âme, par opposition aux puissances ou facultés[1] ; ou encore que c'est dans la substance de l'âme, inaccessible au sens et au démon, que pénètre la joie du Saint-Esprit[2]. Mais le contexte le montre

1. *Vive Flamme,* str. 2, vers 5, Silv., IV, p. 37 (143) et p. 38 (144). « Toque de sustancia, es à saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma... » « Y asi el alma, según sus potencias y su sustancia goza ». — Dans le commentaire du second vers, le saint nous dit qu'il s'agit d'une « touche de la Divinité dans l'âme, sans aucune forme ni figure intellectuelle ni imaginaire » *(ibid.,* pp. 32 et 137). Et encore : « O touche délicate, Verbe Fils de Dieu, qui par la délicatesse de ton être divin pénètres subtilement la substance de mon âme, et en la touchant tout entière très délicatement l'absorbes tout entière en toi, selon des modes divins et des suavités *qu'on n'a jamais entendues dans la terre de Chanaan, ni vues dans Théman !* » (Vers 3, *ibid.,* pp. 36 et 141).

2. *Ibid.,* str. 1, vers 3, Silv., IV, p. 14 (113) : « Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio

clairement, ce n'est pas au sens des philosophes qu'il oppose substance et puissances[1] ; il s'agit pour lui des degrés d'intériorité des opérations divines. Et lorsque l'action divine, atteignant d'abord la substance[2], touche les facultés par le fond et la racine,

---

puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo ». Cf. *Cant.*, str. 13 (14), Silv., III, p. 70 : « ...las virtudes y gracias del Amado, las cuales mediante la dicha unión del Esposo embisten en el alma, y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia de ella ».

1. Il suffit de se rappeler qu'il écrit par exemple « Dieu purifie l'âme *selon la substance sensitive et spirituelle* et selon les puissances internes et externes » *(Nuit obsc.*, liv. II, str. 1, vers 1, chap. 6, Silv., II, p. 428) pour comprendre que le mot « substance » a chez lui un sens tout expérimental et concret qui n'enveloppe pas toujours ni nécessairement le sens que lui donne l'analyse ontologique pratiquée par les philosophes. Ce mot désigne pour Jean de la Croix ce qui est le plus profond, le plus radical, le plus caché. — Cf. Sainte Thérèse, *Château intérieur*, Quatrièmes Demeures, chap. II : « Quand il plaît à la Majesté divine de nous donner une faveur surnaturelle, cette eau coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes ; mais d'où jaillit-elle et comment, c'est ce que j'ignore .[...] Il ne me semble pas cependant que c'est une chose qui naît du cœur, mais d'un endroit encore plus intérieur, de quelque chose de très profond Je pense que ce doit être le centre de l'âme... »

2. D'après l'édition de Madrid, 1630, du *Cantique Spirituel*, str. 13 (14), Silv., III, p. 70, c'est par le moyen de la volonté que l'action divine atteint la substance de l'âme (« asi también el toque de las virtudes del Amado se sienten y gozan en el tacto de esta alma, que es en la sustancia de ella *mediante la voluntad* »). Glose des éditeurs ? En tout cas le saint écrit plus loin (*ibid.*, p. 71) : « Porque este toque de Dios satisface grandemente y regala la sustancia del alma, *cumpliendo suavemente su apetito...* » ; puis c'est de là que l'action divine passe dans l'entendement (« una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, *la cual redunda en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia dem alma* », *ibid.*, p. 70).

et que celles-ci sont tellement spiritualisées que sous une telle motion surnaturelle elles laissent pour ainsi dire transparaître le fond de l'âme, alors ce n'est pas la substance nue qui agit ou qui connaît par elle-même, c'est bien par ses puissances qu'elle agit et qu'elle connaît[1], et par les dons et par l'amour infus, mais dans un centre tellement intime, — au nœud secret où s'enracinent les puissances, — qu'aucune action particulière n'étant émise par celles-ci, qui sont actuées par le fond et la racine, *dans les ténèbres et en cachette*[2], absolument aucun signe ne peut faire

1. Cf. *Cant.*, str. 13 (14), Silv., III, p. 71 : « ... cette très subtile et délicate connaissance entre avec une saveur et une joie admirables *dans l'intime de la substance de l'âme* ». C'est-à-dire, car le Saint explique aussitôt sa pensée, que ce qui est ainsi « entendu » est « substance nue sans accidents ni images » (cf. aussi plus loin, p. 72 : « esto que el alma entiende, porque sea sustancia desnuda... »), et que cette connaissance est communiquée à « *l'intellect appelé par les philosophes passif ou possible* parce qu'il reçoit passivement sans travail de sa part... » Cette dernière phrase (et on pourrait en citer bien d'autres) nous montre que saint Jean de la Croix survolait d'assez haut la philosophie, et que le souci d'une stricte exactitude technique en ce domaine ne le tourmentait pas excessivement.

2. *Nuit obsc.*, liv. II, c. 23, Silv., II, p. 506. Cf. 505 : « La cause en est que comme la Majesté divine demeure substantiellement dans l'âme, où ni ange ni démon ne peuvent arriver à savoir ce qui se passe, l'ennemi ne peut pas connaître les intimes et secrètes communications qui ont lieu entre l'âme et Dieu. Celles-ci, d'autant que le Seigneur les fait par lui-même, sont totalement divines et souveraines, car elles sont des touches substantielles de la divine union entre l'âme et Dieu. » Voir toute cette page. — Voir aussi *Cant.*, str. 32 (19), Silv., III, p. 150. Saint Jean de la Croix parle là d'un « attouchement de substances nues, c'est-à-dire, de l'âme et de la Divinité ». Le contexte montre qu'ici encore le mot substance a un sens plus expérimental que spéculatif ; d'une part il s'agit d'une union qui échappe complètement à la partie sensitive, et de grâces « si élevées et substantielles,

deviner aux anges ce qui se passe au plus profond du secret du cœur.

16. Faut-il un autre exemple ? Ce que saint Jean

---

tellement *du dedans* » que les sens n'en peuvent rien connaître (pp. 150-151) ; d'autre part l'âme alors ne connaît pas Dieu « par ses effets et ses œuvres » (saint Jean de la Croix veut dire qu'elle ne connaît pas Dieu par ses effets comme par des choses d'abord connues, et qui font passer à la connaissance de leur cause ; il n'entend manifestement pas traiter ici la question de savoir si dans la connaissance « par la face » de Dieu non par ses œuvres, un certain effet produit par Dieu dans l'âme elle-même, — l'amour infus, — ne sert pas de *moyen* [*quo*] de connaissance. Voy. plus haut p. 517) ; elle connaît Dieu « sans aucun autre moyen qu'un certain contact avec la Divinité », (*en vertu même de l'union*, dira Jean de Saint-Thomas). Et que ce contact de substance à substance ne soit lui-même souffert que moyennant l'actuation des puissances, le saint l'a dit clairement quelques lignes plus haut. Relisons tout le début de ce passage (p. 150) : « L'âme s'écrie : *cache-toi, Bien-aimé*, c'est comme si elle disait : Réfugie-toi, mon très cher époux au plus intime de mon âme, en te communiquant à elle en secret et en lui manifestant tes merveilles cachées, qui se dérobent à tous les yeux mortels. *Et tourne ta face vers les montagnes.* La *face* de Dieu est la Divinité. Et les montagnes sont les puissances de l'âme, mémoire, entendement et volonté. C'est donc comme si elle disait : envahis avec ta Divinité mon entendement, en lui donnant des perceptions divines, ma volonté en lui communiquant le divin amour, et ma mémoire avec la divine possession de ta gloire. En cette prière l'âme demande tout ce qu'elle peut demander, elle ne peut plus se contenter en effet de connaître Dieu *par les épaules*, ainsi qu'il est dit de Moïse (Exod., xxxiii, 23), c'est-à-dire par ses effets et ses œuvres, mais bien par la face même de Dieu, ce qui est une communication essentielle de la Divinité sans aucun autre moyen dans l'âme qu'un certain contact de l'âme avec la Divinité: lequel est chose étrangère à tout le domaine du sens et des accidents ; pour autant que c'est un attouchement de substances nues, c'est-à-dire de l'âme et de la Divinité ». Il s'agit donc bien d'un contact substantiel entre l'âme et la Divinité qui a lieu parce que celle-ci a envahi pleinement les puissances et est

de la Croix appelle la pure foi[1] en nudité d'esprit, c'est bien la foi théologale, certes, la foi dogmatique, mais ce n'est pas la foi théologale isolée selon son espèce, par analyse ontologique, des autres énergies de notre organisme surnaturel, c'est la foi vive[2] ne faisant qu'un avec la charité qui l'informe et avec les dons qui illuminent[3], la foi aimante, sage et fruitive telle qu'elle agit concrètement dans la vie de l'âme sainte ; c'est par rapport aux mélanges naturels et sensibles qu'elle est pure foi. Et ainsi Jean de la Croix dira que par la foi nous *aimons* Dieu sans le voir[4] ; et tandis qu'un théologien spéculatif comme Jean de Saint-Thomas affirmera à bon droit que la foi à elle toute seule, c'est-à-dire sans les dons, ne sait pas contempler[5], lui le Docteur mystique, il affirmera avec non moins de vérité que

atteinte directement, non en passant par une inférence des effets à la Cause, mais en vertu même de l'union d'amour qui rend spirituellement perçue et possédée la présence de l'essence divine dans la substance de l'âme.

1. Cf. *Montée du Carmel*, liv. II, chap. I (Ger., *Introd.*), Silv., II, pp. 67-68 ; chap. XXIV (XXII), Silv., II, p. 203 ; *Nuit obscure*, liv. I, chap. XI, Silv., II, p. 400 ; etc.

2. Cf. *Avisos y sentencias*, § 100, Ger. III, p. 27 : « Todas las aprehensiones y noticias de cosas sobrenaturales no pueden ayudar al amor de Dios tanto cuanto el menor acto de Fe viva y Esperanza, que se hace en desnudez de todo eso ».

3. « En la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en esta por medio *de la fe illustradisima* ». *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 91 (201).

4. « ...la Fe, en la cual amamos à Dios sin entenderle ». *Cant.*, Prologue, Silv., III, p. 5.

5. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, chap. I, § 12 (*Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18. a, I, n. 12). — Cf. plus haut chap. VI, pp. 498-499.

la foi seule, c'est-à-dire cette foi concrètement prise dont je viens de parler, enveloppant en elle l'amour et les dons, est le moyen prochain et proportionné de la contemplation[1].

17. On sait enfin que saint Jean de la Croix use constamment, comme les auteurs franciscains dont la lecture était habituelle chez les Carmes de la Réforme, de la division augustinienne des facultés supérieures en *entendement, mémoire et volonté.* Et de fait, si au point de vue de l'analyse spéculative et ontologique la division bipartite, en *intelligence* et *volonté*, est seule conforme au réel, — au point de vue d'une analyse pratique, qui doit distinguer les puissances, non pas selon leurs articulations ontologiques essentielles, mais selon les principaux modes concrets d'activité du sujet par rapport à ses fins, c'est la division augustinienne qui est la bonne, c'est elle qui est conforme à la réalité, à cette réalité-là.

A ce point de vue il y a bien lieu de distinguer trois fonctions principales du sujet pris dans sa totalité

1. Sur ce point capital, que saint Jean de la Croix ne se lasse pas d'inculquer, voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. [38]-[44] ; CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica*, 1929, p. 320 et suiv. Le Père Crisógono renvoie à plus de vingt textes du Saint : *Montée*, liv. I, chap. 2 (Ger., I, p. 38) ; liv. II, chap. 3 (p. 106) ; ch. 3 (p. 109) ; ch. 7 (p. 127) ; ch. 8 (p. 132) ; ch. 9 (p. 135) ; ch. 10 (p. 139) ; ch. 10 (p. 141) ; ch. 14 (p. 172) ; ch. 17 (p. 195) ; ch. 22 (p. 229) ; ch. 22 (p. 230) ; ch. 28 (p. 259) ; liv. III, argum. (p. 269) ; ch. 11 [onze] (p. 299) — *Nuit obscure*, liv. I, ch. 11 [onze] (Ger. II, p. 38) ; liv. II, ch. 2 (p. 55) ; ch. 21 (p. 123) ; — *Cant. Spir.*, str. 1, vers 1 (Ger. II, p. 177) ; str. 12, déclar. (p. 221). — *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, [1] IX (Ger. II, p. 454).

vivante, tantôt il se tourne vers les objets pour les connaître en eux-mêmes, ce sera l'entendement (impliquant, dans le lexique concret de saint Jean de la Croix, les sens et l'imagination, d'où l'intelligence tire toutes ses idées) ; tantôt le sujet se tourne vers les choses en tant même qu'il les a vécues et les vivra, qu'elles l'intéressent, qu'elles touchent à son expérience personnelle, qu'elles ont pour lui valeur pratique, qu'elles composent la trame de ce passé sans cesse grossissant qui, comme dit M. Bergson, fait constamment pression sur le présent pour s'occuper, ce sera la mémoire (impliquant, à un tel point de vue, non seulement connaissance, mais affection et appétitivité). Tantôt le sujet se tourne vers les choses pour les désirer et les aimer, et se mouvoir vers elles, elles deviennent son poids intérieur, c'est la volonté. C'est pourquoi presque tous les auteurs mystiques adoptent avec raison la division augustinienne, traditionnelle chez eux ; c'est pourquoi, à son point de vue pratique, saint Jean de la Croix devait faire correspondre aux trois termes de cette division les trois vertus théologales, et rapporter l'Espérance à la mémoire comme la Foi à l'entendement et la Charité à la volonté. Il a pu ainsi exposer les vues les plus profondes sur les relations de la vertu d'espérance avec la mémoire et sur la purification de celle-ci par celle-là.

Mais tout cela n'implique pas la moindre incompatibilité avec les vues développées par saint Thomas, dans l'ordre ontologique, sur le nombre des facultés de l'âme et sur leur spécification. Le Père Crisógono remarque fort justement que Baconthorp

faisait, comme saint Thomas d'Aquin, résider l'espérance dans la volonté, et il ajoute qu'il ne connaît pas de scolastique qui se soit écarté de cette doctrine ; en sorte que saint Jean de la Croix, par sa manière de s'exprimer sur ce sujet, a « rompu avec toute la tradition des écoles »[1]. Aussi bien l'idée de subjecter l'espérance théologale dans la mémoire serait-elle, si l'on se plaçait au point de vue de l'analyse ontologique et de la théologie scolastique, manifestement indéfendable. Croira-t-on que saint Jean de la Croix n'apercevait pas un point de doctrine aussi patent ou qu'il ait voulu inventer sur ce point une nouvelle théorie théologique, lui qui ne s'est jamais occupé de traiter spéculativement de ces matières ? Ce n'est pas en théologien scolastique qu'il parle, c'est en praticien des choses de l'esprit. C'est en restant placé au point de vue de la science « pratiquement pratique » des actes humains qu'il a fait de ses enseignements sur la mémoire[2] une partie si importante

1. Crisógono de Jesús Sacramentado, *op. cit.*, p. 122. Plus loin (pp. 330-331) le Père Crisógono note avec raison l'importance pratique des enseignements de saint Jean de la Croix sur l'Espérance, — contre la quiétisme qui allait plus tard se développer en France et en Espagne et dont le saint (comme avant lui Ruysbroeck) dénonçait déjà l'erreur chez les faux mystiques et les illuminés de son temps.

2. Le lecteur moderne trouve là bien des remarques auxquelles la fréquentation de la littérature contemporaine le rend particulièrement sensible. « Toutes les tromperies du démon et les misères qui égarent l'âme, écrit Jean de la Croix, entrent par les connaissances et les *discours* de la mémoire [...] Je voudrais que les hommes spirituels comprennent mieux quels maux innombrables les démons produisent dans les âmes par le moyen de la mémoire quand elles se laissent aller à user beaucoup d'elle, que de tristesses, d'afflictions, de joies mauvaises et vaines procèdent de là,

(et si puissamment originale) de son œuvre ; et qu'il apparaît avec saint Augustin comme un de ceux qui ont pénétré le plus avant dans la psychologie de la mémoire.

La doctrine du vide.

18. Tous les moyens humains, quels qu'ils soient, étant disproportionnés au regard de Dieu à posséder dans sa vie propre, le mieux que puisse faire la créature, c'est de se quitter, de s'exténuer, de renoncer à ses opérations propres, de faire le vide en elle. Cette thèse centrale de saint Jean de la Croix serait absurde si Dieu n'était pas là, surnaturellement présent dans l'âme (et il s'agit d'une âme déjà appelée d'une façon prochaine à la contemplation), si Dieu n'était pas là qui presse à la porte pour occuper l'âme tout entière, pour remplacer tout ce qu'elle perd par une vie meilleure qui est la vie de Dieu lui-même, le torrent de sa paix. Un courage fou, une confiance héroïque répondant dans l'ordre même de l'esprit, à l'amour « fou » du Dieu très saint, tel est le caractère foncier de la spiritualité de Jean de la Croix. « Rien, rien, rien, comme il disait à Ana de Peñalosa, jusqu'à laisser sa peau et le reste pour le Christ. »

Mais quoi, ignorait-il que la grâce achève la nature et ne la détruit pas ? Il le savait bien mieux que nous. Nous voilà au point crucial de l'apparente antinomie entre le langage *ontologique* de la théologie

qu'il s'agisse de pensées concernant Dieu ou de pensées profanes, et que d'impuretés s'enracinent ainsi dans l'esprit... » *Montée du Carmel*, liv. III, chap. IV (III). Silv., II, pp. 251-252.

et le langage *pratique et myztique* d'un saint Jean de la Croix ou de l'*Imitation*. Saint Jean de la Croix ne porte pas la main sur l'ordre ontologique, et sur le perfectionnement, l'enrichissement, la surélévation, que la nature y reçoit de la grâce ; il *suppose* cet ordre, et toutes les vérités qui le concernent. Il ne prêche ni mutilation ni suicide, ni la moindre destruction ontologique de la plus légère nervure de l'aile du moindre moucheron. Ce n'est pas au point de vue de la structure de notre substance et de ses facultés qu'il est placé, c'est au point de vue de la *propriété de nous-mêmes* dans l'usage libre et l'exercice moral que nous faisons de notre activité. Et là il demande tout. Là il nous faut tout donner[1]. Il prêche une mort très réelle, plus subtile et plus délicate que la mort et la destruction matérielles, une mort vitalement agissante et efficace, goûtée, libre, qui passe au sein de notre activité la plus immanente, se fait par elle et en elle, grandit avec elle, lui adhère dans sa plus profonde intimité ; une telle mort s'appelle : *expropriation de soi*. Cette mort-là n'oblitère pas la sensibilité, elle l'affirne et la rend plus exquise, elle ne durcit pas les fibres de l'être, elle les assouplit et les spiritualise, elle nous transforme en amour.

Rappelons-nous que la grâce ne s'ajoute pas à la nature comme un toit ou un fronton sur un monument ; elle y greffe une vie divine, elle pénètre et surélève l'âme dans son essence même comme dans ses facultés, pour lui faire opérer des œuvres divines,

1. Sur les *Précautions spirituelles* adressées aux Carmélites de Beas, voir l'Annexe IX.

qui procèdent toutes de la grâce et toutes de nos puissances naturelles mais comme surélevées par la grâce. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon qu'au terme de notre croissance le principe initial de tous nos actes, l'agent principal, la tête de notre gouvernement intérieur, ne doit plus être nous-mêmes, mais l'Esprit du Christ en nous [1] ? Ce qui n'est pas possible sans une radicale dépossession. En tant que propriétaires de nous-mêmes, nous nous serons donc éclipsés. Il n'est rien que l'amour souhaite davantage, puisque c'est le sceau de notre union au Dieu que nous aimons, et de notre transformation en lui. Il

1. Cf. *Montée du Carmel*, liv. III, chap. II (1), Silv., II, p. 244 : Alors « Dieu possédant les puissances et se trouvant leur souverain maître par leur transformation en lui, c'est lui-même qui les meut et leur commande divinement, selon son Esprit divin et sa volonté, en sorte qu'alors les opérations [de Dieu et de l'âme] ne sont pas distinctes, mais plutôt celles que produit l'âme sont de Dieu même. Ce sont des opérations divines en tant que, selon le mot de saint Pail, *celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui* (I *Cor.*, VI, 17), De là vient que dans l'union les opérations de l'âme sont en l'Esprit divin, et sont divines ; et que de telles âmes ne produisent jamais que des œuvres qui conviennent et qui sont raisonnables, jamais des œuvres qui ne conviennent pas ; l'Esprit de Dieu leur fait savoir ce qu'elles doivent savoir, ignorer ce qu'il convient qu'elles ignorent, se rappeler ce dont elles ont à se souvenir, avec ou sans formes, oublier ce qui est à oublier, aimer ce qu'elles ont à aimer, et ne pas aimer ce qui n'est pas en Dieu. Et ainsi tous les premiers mouvements des puissances en de telles âmes sont divins, et il ne faut pas s'étonner que les mouvements et les opérations de ces puissances soient divins, puisqu'elles sont transformées en l'être divin ». — « Tous les premiers mouvements des puissances *chez de telles âmes* sont divins », dit saint Jean de la Croix. « Tous les premiers mouvements *de la nature* sont bons et droits », écrira Jean-Jacques Rousseau *(Premier Dialogue)*. Le rapprochement de ces deux mots permet de mesurer le grand chaos qui sépare la sagesse chrétienne de sa contrefaçon naturaliste.

n'est rien que notre nature spirituelle souhaite davantage, puisque dans cette parfaite pauvreté l'âme devient parfaitement libre, d'autant plus profondément « cause de soi » qu'elle a mieux renoncé à être cause principale. Mais il n'est rien qui dépouille l'humanité et la vide d'elle-même davantage, et qui exige des purifications et des souffrances plus radicales.

C'est pourquoi la réalisation pratique de l'axiome : « la grâce parfait la nature et ne la détruit pas », ne s'accomplit que moyennant l'agonie et la mort, non pas ontologiques, mais mystiques, de cette même nature. Mourons de la mort des Anges, disait saint Bernard. Dans la nature humaine, — et blessée depuis le premier péché, et mordue jusqu'au fond par la concupiscence, — cette mort ne peut pas s'accomplir sans les grands arrachements de la nuit du sens et de la nuit de l'esprit, sans que le grain pourrisse dans la terre. Alors nous ne resterons pas seuls, nous porterons du fruit. « Pour que Dieu opère de lui-même l'union divine dans l'âme, la seule manière qui convienne est celle qui débarrasse, qui fait le vide, qui fait récuser aux puissances *leur juridiction naturelle* et leurs opérations, pour qu'elles puissent recevoir l'infusion et l'illustration du surnaturel... »[1]

Mais la loi de la souffrance va plus loin encore. Car l'âme déjà élevée à l'union transformante, et qui désormais, au témoignage des saints, ne peut plus souffrir que de Dieu lui-même, non des créatures, est plus que jamais, nous dit Jean de la Croix,

1. *Montée du Carmel*, liv. III, chap. II (I), Silv., II, p. 241. Cf. *Vive Flamme*, str. 2, vers 6, Silv., IV, pp. 44 (150-151).

assoiffée de souffrir[1]. C'est qu'en réalité la grâce elle-même qui nous transforme est la grâce de notre chef crucifié, et c'est pour être associés à son œuvre à lui, qui est de mourir pour le monde, que nous sommes transformés de clarté en clarté.

Et certes, dans toute cette œuvre surnaturelle, et depuis le premier balbutiement en nous de la grâce de la conversion, c'est à des biens très réels, et, si je puis dire, terriblement ontologiques, qu'il nous faut renoncer ; le plus chétif plaisir n'est-il pas en lui-même, au dire d'Aristote, la fleur métaphysique de l'acte ? Il est bien des joies non chétives que nous laissons pour le Christ, nous l'aimerions peu si nous ne laissions pas pour lui des choses vraiment belles et bonnes. Et c'est là une espèce de destruction universelle, car il nous est presque aussi dur, parfois plus dur encore de nous détacher de ce que nous pouvions, ou aurions pu avoir, que de ce que nous avons (cela, au moins il restera toujours vrai que nous l'avons eu). Cette expropriation de nous-mêmes dont je parlais tout à l'heure, ne se fait qu'avec preuves. Les membres tordus et déchirés des martyrs, la destruction sanglante de la grande Victime sur la Croix nous en indiquent le style.

Cependant ce qui est requis d'abord et avant tout, c'est, ainsi que nous l'avons souligné, le dépouillement intérieur indissolublement lié lui-même à la charité, c'est la dépossession de soi : le reste, pour ainsi dire, vient par surcroît. Et prise en nous toute

1. Cf. *Cant. spir.*, str. 35 (36), Silv., III, p. 161. Voir plus loin, chap. IX, § 11 (onze).

la réalité de ce reste, tout l'ontologique auquel Dieu nous met de fait, par sa loi ou par ses inspirations, ou par sa providence, en demeure de renoncer, n'est en définitive que l'ontologique d'un certain *usage* de notre liberté et de nos puissances, qui cède la place à un usage meilleur et plus divin. L'ontologique dont nous sommes ainsi privés importe beaucoup à notre affectivité, il tient à notre chair. Il n'y a pas la moindre mutilation, il y a au contraire enrichissement incomparable, à le sacrifier pour l'amour, qui vaut mieux que tout, et dont la perfection ontologique est incomparablement plus haute [1]. Jamais la perfection non seulement morale mais métaphysique de la créature humaine ne fut et ne sera plus accomplie que lorsque le plus beau des enfants des hommes a été immolé sur le bois.

Voilà donc ce que signifie dans le concret l'axiome théologique : la nature n'est pas détruite mais perfectionnée par la grâce. Pour qui entend la parole : *Soyez parfaits*, il ne faut pas que la nature compte sur un « perfectionnement » plus confortable. Dans la mesure où elle *y* compterait, ne fût-ce qu'en étiolant ses désirs pour les pouvoir cultiver en paix, elle ne parviendrait qu'à se diminuer pour moins souffrir. Et de quoi donc se plaint-elle ? Que lui

---

1. La charité, qui a une proportion immédiate à la vie éternelle, est, non seulement dans la ligne du mérite et de la vertu, mais dans la ligne même de l'être, est absolument parlant, ontologiquement, ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme ; elle est métaphysiquement plus parfaite que les plus hautes vertus intellectuelles d'ici-bas, elle n'est inférieure en degré métaphysique qu'à la lumière de gloire, qui la règle au ciel. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I-II, p. 67, disp. 17, a. 3, nn. 25-29.

faut-il de plus que les huit béatitudes ? Elle ne souhaite pas plus, certes, elle souhaite *moins*. C'est pourquoi saint Jean de la Croix reproche si ardemment à ceux qui craignent de souffrir leur manque d'ambition et de magnanimité. C'est quand l'anéantissement et la douleur ont toutes leurs dimensions, comme dans le Docteur lui-même de la Nuit, que l'amour aussi et la perfection ont toutes les leurs. Et le centuple certes est promis dès ici-bas. Mais aux conditions déjà dites. « Depuis que je suis installé dans le rien, je trouve que rien ne me manque.»

19. Nous voyons ainsi sur un exemple éminent comment s'accordent, tout en parlant un langage différent, et en apparence opposé, la science spéculative et la science pratique des réalités chrétiennes. Nous comprenons du même coup quelle faute ce serait de vicier l'une en y transportant telles quelles les formules de l'autre, ce qui donnerait lieu d'une part à une espèce de théologie janséniste ou luthérienne, où l'on enseignerait que la nature est essentiellement corrompue, et que la grâce est son ennemie, d'autre part à une espèce d'ascétique païenne et naturaliste, où l'on enseignerait que la perfection est un simple développement athlétique des activités naturelles couronnées de la grâce, et que le Christ a choisi les épines pour nous laisser les roses.

Des observations analogues pourraient être faites au sujet du « mépris des créatures » professé par les saints. Le saint voit pratiquement qu'elles ne sont rien au regard de Celui qu'il aime et de la Fin qu'il

s'est choisie : il n'en a que faire, elles ne valent rien pour lui au prix de son amour. C'est un mépris d'amoureux à l'endroit de ce qui n'est pas l'être aimé, c'est-à-dire, ici, l'Amour même. Ce n'est rien de donner pour lui « toutes les richesses de sa maison »[1]. « Pour son amour j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ..., afin de le connaître, lui et la vertu de sa résurrection, et d'être admis à la communion de ses souffrances... »[2] Et par un merveilleux reflux, plus il méprise les créatures en tant que rivales de Dieu, ou objet d'une option possible contre Dieu, plus il les chérit en et pour Celui qu'il aime, en tant qu'aimées de Lui, et faites vraiment, par l'amour qui en toutes choses crée et infuse la bonté[3], bonnes et dignes d'être aimées. Car aimer un être en Dieu et pour Dieu — je parle ici de l'amour d'amitié, non de l'amour de convoitise, — ce n'est pas le traiter comme un pur moyen ou une pure occasion d'aimer Dieu, c'est-à-dire se dispenser de l'aimer lui-même (et du même coup cesser d'aimer Dieu vraiment, qui n'est vraiment aimé que si on aime aussi ses images visibles) ; c'est aimer cet être et le traiter comme une fin, et vouloir son bien parce qu'en soi et pour soi il mérite d'être aimé, je dis *selon que ce mérite même et cette dignité de fin* découlent du souverain Amour et de la souveraine Amabilité de Dieu. Les voilà du même coup fondés en Dieu,

1. *Cant. des Cant.*, VIII, 7.

2. Saint PAUL, *Philip.*, III, 8-10.

3. « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus ». Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 20, 2.

mis hors de querelle et de vicissitude. Ne pas s'arrêter à la créature, c'est la garantie pour elle d'être aimée sans défaillance, fixée dans la racine de son amabilité par la flèche qui la traverse. Ainsi se comprend ce paradoxe qu'à la fin le saint enveloppe d'un universel amour d'amitié, et de piété, — incomparablement plus libre, mais plus tendre aussi et plus heureux que l'amour de concupiscence du voluptueux ou de l'avare — tout ce qui passe dans le temps, et toute la faiblesse et la beauté des choses, tout ce qu'il a quitté.

Il a le droit de mépriser les créatures. Le philosophe, le théologien n'ont pas ce droit. Ici encore on se méprendrait totalement si l'on donnait un sens spéculatif aux formules d'un Jean de la Croix. Il n'est pas de pire philosophie qu'une philosophie qui méprise la nature. Une connaissance qui méprise ce qui est, n'est rien elle-même ; une cerise entre les dents contient plus de mystère que toute la métaphysique idéaliste. Un détournement philosophique des maximes des saints, désaffectées de l'amour, en qui seul elles ont leur sens, amènerait à penser que les créatures ne sont rien pour pouvoir ne rien aimer, et à les humilier devant Dieu pour se donner le droit de ne pas leur rendre ce qui leur est dû...

Remarquons-le enfin, pour revenir à nos considérations de sémantique, et à ce pouvoir qu'a l'esprit de varier selon ses fins propres le sens même de ses signes : tandis que le langage spéculatif, parce qu'il est tourné vers le pur objet de l'intelligence, est un langage essentiellement ontologique, le langage pra-

tique et mystique, parce qu'il considère les choses dans leur rapport avec le sujet agissant, voire comme inviscérées en lui, a nécessairement, et comme une condition même de son exactitude, des dominantes psychologiques et affectives[1]. En ce qui concerne en particulier la relation et l'union de l'âme avec Dieu, on pourrait montrer que certaines formules des mystiques, absolument téméraires si on les entend théologiquement, prennent leur vrai sens si l'on reconnaît à l'amour un mode d'expression autonome[2].

---

1. « Le lexique des mystiques n'est pas ontologique mais affectif, individuel plutôt que personnel. » Louis MASSIGNON, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, 4e numéro des Chroniques du *Roseau d'Or*, 1927.

« Il y aurait grande ignorance, écrit saint Jean de la Croix lui-même, à penser que le langage d'amour mystiquement intelligible, comme est celui de ces strophes, puisse bien s'expliquer par quelques paroles que ce soit : car l'Esprit du Seigneur qui, au témoignage de saint Paul, aide notre faiblesse en demeurant en nous, demande pour nous avec des gémissements ineffables ce que nous ne pouvons ni entendre ni comprendre assez pour le manifester. Qui pourrait comprendre ce qu'il inspire aux âmes pleines d'amour où il habite ? Qui pourrait manifester avec des paroles ce qu'il leur fait sentir ! Qui enfin ce qu'il leur fait désirer ? Personne certainement ; et certainement elles-mêmes qui l'éprouvent n'en sont pas non plus capables. C'est pourquoi elles laissent déborder par des figures, des comparaisons, des symboles, quelque chose de ce qu'elles sentent, et de l'abondance de l'esprit tomber ainsi des secrets mystiques, plutôt que d'expliquer ces choses avec des raisons. Quand on ne lit pas ces similitudes avec la simplicité de l'esprit d'amour et d'intelligence dont elles sont les messagères, elles paraissent des extravagances plutôt que des expressions fondées en raison .» *Cant.*, *Prologue*, Silv., III, pp. 3-4.

2. Pour aller tout de suite au cas le plus difficilement défendable (à supposer qu'il puisse être défendu), un problème d'inter-

V

La contemplation mystique.

20. Il est une question sur laquelle il importe évidemment d'une façon toute particulière d'interroger saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la

---

prétation particulièrement épineux est posé par un Angelus Silsius quand il dit par exemple :

Ich weiss, das ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben ;
Werd ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben.

(Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un instant ; Suis-je anéanti, il doit nécessairement rendre l'esprit). Ou encore :

Dass Gott so selig ist und lebet ohne Verlangen
Hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen ;

Ou encore :

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen.
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen, etc.

Toutes formules manifestement scandaleuses si on les prend comme un énoncé doctrinal, philosophique ou théologique. Dieu ne pourrait pas anéantir la possibilité d'une fourmi sans commencer par détruire sa propre essence, car la possibilité des choses n'est que la multiforme participabilité de l'essence divine elle-même, éternellement vue par la divine intellection. Mais il aurait pu sans l'ombre d'un changement en lui-même ne pas créer l'univers ni l'humanité du Christ, car la position effective des créatures hors du néant dépend de sa souveraine liberté. C'est le fond même du spinozisme de ne pas distinguer la créature possible de la créature existante.

Il se pourrait toutefois qu'en parlant ainsi en style panthéiste Angelus Silesius pensât autre chose que le panthéisme. Il l'assure lui-même dans la préface du *Voyageur chérubinique*. On n'est pas forcé de le croire, mais ce qui nous intéresse c'est de savoir à quelles conditions il serait possible de le croire. Si l'on prenait ces distiques comme des paroles proférées non pas dans l'ordre de l'être et de l'intelligibilité, pour exprimer la nature des objets, mais dans l'ordre de l'amour et pour exprimer l'expérience du

Croix. C'est la question de la nature de la contemplation mystique elle-même. L'enseignement qu'ils nous livrent là-dessus est strictement concordant. Pour l'un comme pour l'autre, la contemplation est une connaissance expérimentale d'amour et d'union. Et

---

sujet, ils pourraient apparaître comme un délire des mots humains incapables d'affirmer autrement l'unité d'esprit vécue par l'amour. Traduits en langage ontologique, et entendus sous la lumière de la prédestination éternelle qu'ils présupposeraient alors, ils signifieraient en ce cas que l'âme aimée de Dieu et choisie pour toujours est le bien de Dieu et que ce bien ne peut pas être perdu ; et la vérité qui leur correspondrait dans l'ordre ontologique et qui en serait le fondement (au sens où un être réel est le fondement d'un être de raison), c'est que l'amour par lequel Dieu aime librement la créature est l'amour même par lequel il s'aime lui-même nécessairement, la contingence n'étant là que du côté du terme créé, non du côté de l'acte divin, qui s'identifie avec l'essence divine ; en sorte que *supposée choisie* de toute éternité telle créature, il est bien vrai qu'elle ne peut pas plus perdre son élection que Dieu son existence.

En fait le lexique de Johann Scheffler est celui de Böhme ; si les remarques précédentes étaient valables, il faudrait admettre (ce qui d'ailleurs n'a rien d'impossible) que le même lexique a dans les deux cas des valeurs différentes, ici une valeur surtout spéculative, là une valeur surtout affective. Considération qui rend le jugement particulièrement difficile ; mais on sait que le discernement des esprits est chose difficile ; et juger de ces choses-là n'est pas toujours nécessaire, du moins pour le philosophe, qui a assez affaire avec les doctrines.

Il reste que si Angelus Silesius est orthodoxe comme le veut le Dr Seltmann (*Angelus Silesius und seine Mystik*, Breslau, 1896), c'est en s'exprimant à l'aide d'énoncés paradoxaux, parfois hérétiques en eux-mêmes et dans leur littéralité ; il apparaît ainsi comme un cas-limite à l'extrême frontière du royaume dont saint Jean de la Croix occupe le centre. Tout ce qu'il y a de didactique et de conceptuellement construit dans le *Voyageur chérubinique* fait de ce poème étonnant (que l'auteur publia en 1657, quatre ans après sa conversion, mais — on peut le supposer vraisemblablement — qu'il avait écrit avant celle-ci, et qui avait été pour lui encore protestant comme un aveu anticipé

ce sont les principes développés par les théologiens thomistes, par un Jean de Saint-Thomas, par un Père Chardon, qui nous permettent le mieux de comprendre l'enseignement incomparable de saint Jean de la Croix.

---

de son catholicisme de cœur, — aussi bien lisait-il dès lors avec prédilection sainte Gertrude, sainte Mechtilde, sainte Brigitte et Tauler) un type d'expression ou de stylisation de l'expérience mystique où la rétrospection, et la profonde refonte due à l'élaboration littéraire sont portées au maximum. Et si le mode de cette expression se rapporte essentiellement à l'ordre de l'affection et de l'amour, il décèle cependant qu'en même temps l'expérience mystique a subi à la limite le traitement des préoccupations spéculatives.

Les plus beaux vers d'Angelus Silesius restent de froids joyaux poétiques et didactiques ; ce n'est pas le pur témoignage arraché dans le feu. La versification de saint Jean de la Croix est plus savante et pourtant son témoignage à lui est absolument pur et direct et enflammé. Ce qui montre bien que ce n'est pas la simplicité de l'instrument qui importe, mais celle de l'esprit qui le manie. C'est en usant de la technique préparée par un Garcilaso de la Vega que l'inspiration divine a produit chez le plus grand des écrivains mystiques l'ouvrage de mots altérant le moins la substance, ineffable de soi, qu'il enferme.

Le cas d'Angelus Silesius, qui n'a été évoqué ici que pour rendre plus sensible tout un ordre de problèmes de sémantique spirituelle (signalés et étudiés par Louis *Massignon* de la façon la plus remarquable. Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Geuthner, 1922 ; *Le folklore chez les mystiques musulmans.* Mélanges René Basset, 1923 ; *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire,* étude citée plus haut, p. 667, note 1), vérifie, dans son opposition même au cas de Jean de la Croix, cette loi générale qu'un mystique risque d'autant plus de dévier (soit seulement dans son mode d'expression, soit dans sa pensée même) qu'il laisse le goût du savoir humain et de la spéculation discursive, philosophique ou théologique, s'insinuer davantage dans son expérience incommunicable elle-même, ou dans la saisie rétrospective qu'il tente d'elle quand il essaie de l'exprimer. L'expérience mystique stimule la spéculation ; dans sa substance même elle en est libre.

La doctrine de saint Thomas, auquel saint Jean de la Croix se réfère d'ailleurs expressément [1], revient à dire que la charité, en grandissant, nous transforme en Dieu qu'elle atteint immédiatement en lui-même [2], et que cette spiritualisation de plus en plus parfaite ne pouvant pas s'accomplir sans retentir dans la connaissance, parce que l'esprit est intérieur à lui-même, l'Esprit-Saint se sert de cette transformation amoureuse en Dieu elle-même, de cette connaturalité surnaturelle, comme du moyen propre d'une connaissance savoureuse et pénétrante, qui rend à son tour l'amour de charité aussi pleinement possessif et fruitif qu'il est possible ici-bas. C'est la doctrine même de saint Jean de la Croix, c'est à cette doctrine que se réfèrent les exposés divinement profonds, riches, nuancés, et précis qu'il nous donne selon le mode de la science pratique, de toute la vie de contemplation. Pour lui comme pour saint Thomas la contemplation est l'expérience même de cette union à laquelle tout est ordonné. Et elle n'est pas seulement pour l'amour, mais bien *par* lui. « Jamais de connaissance mystique de Dieu sans amour, car elle est infusée par l'amour. » [3] « Cette science savoureuse [...] est la théologie mystique, qui est une science secrète de Dieu, que les spirituels nomment

1. Cf. *Nuit obscure*, liv. II, chap. XVII, Silv., II, p. 477.

2. Voy. plus haut, pp. 638 et 641-642. Saint Jean de la Croix dira de même : « Porque solo el amor es el que une y junta al alma con Dios ». *Nuit obsc.*, liv II, chap. XVIII, texte cité plus loin, p. 678, note 2.

3. *Nuit obsc.*, liv. II, chap. XII, Silv., II, p. 456. Cf. liv. II, chap. XVII : « La contemplaión... se infunde en el alma por amor », Silv., II, p. 477.

contemplation : et celle-ci est très savoureuse, parce que c'est un savoir par amour, l'amour en effet est le maître de cette science et tout ce qu'il fait est savoureux. »[1] C'est par l'amour lui-même qu'elle se produit, par l'amour surnaturel de charité qui nous fait entrer dans l'intimité des Personnes divines, et qui, scrutant sous la motion supérieure du Saint-Esprit les profondeurs de Dieu, *τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ*,[2] donne à la foi d'être pénétrante et savoureuse, et par là même la délivre du mode humain de notre raison.

Et parce que cet amour dérive de la foi, qui seule, dans son obscurité surhumaine, joint notre intelligence à l'abîme de la déité, au surnaturel subsistant il faut affirmer que la foi, — c'est-à-dire, comme nous avons vu, la foi vive, « formée » par la charité et illustrée par les dons du Saint-Esprit[3], est le principe même de l'expérience mystique, l'unique « moyen prochain et proportionné » de l'union divine. Saint Jean de la Croix ne se lasse pas de le répéter[4].

Voilà pourquoi la contemplation elle-même est une nuit, où l'âme renonce à user actuellement des

1. *Cant.*, str. 18 (27), Silv., III, p. 99. Cf. prologue : « ... la théologie mystique qui se sait par l'amour et donne avec la science le goût ». Silv., III, p. 5. Saint Jean de la Croix note ici avec une exquise délicatesse que la sagesse mystique où Anne de Jésus a eu la grâce d'être élevée « fort avant au sein du divin amour » dispose elle-même, en l'absence d'une préparation technique, à entendre les explications d'ordre purement intellectuel de la théologique scolastique.

2. Saint PAUL, *I Cor.*, II, 10.

2. Cf. plus haut, p. 654, note 3.

4. *Montée*, liv. I, chap. IX (VIII), Silv., II, p. 101. Voir plus haut, p. 655, note 1.

idées distinctes et de tout savoir formulé, passe au-dessus du mode humain des concepts, pour pâtir les choses divines dans la lumière infuse de la foi, et par le moyen de l'amour, et de tous les effets que Dieu produit dans l'âme qui lui est unie par l'amour. Et c'est là, selon le mot de Denys, comme un rayon de ténèbres pour l'intelligence[1]. « Les soldats de Gédéon [...] tenaient des flambeaux dans leurs mains et ne les voyaient pas, parce qu'ils les tenaient cachés dans l'obscurité des cruches ; celles-ci une fois brisées, la lumière parut aussitôt. C'est ainsi que la foi, figurée par ces vases, contient en soi la lumière divine ; quand elle viendra à son terme et sera brisée par la rupture et la fin de cette vie mortelle, aussitôt paraîtra la gloire et la lumière de la Divinité qu'elle contenait en soi. On voit clairement par là que l'âme pour parvenir en cette vie à s'unir avec Dieu et à communiquer immédiatement avec lui, est dans la nécessité de s'unir à ces ténèbres dont parle Salomon, où Dieu a promis de demeurer ; elle doit se placer dans cet air ténébreux où Dieu a révélé ses secrets à Job, elle doit porter sans rien voir les urnes de Gédéon, pour tenir en ses mains (c'est-à-dire en l'efficience de sa volonté) la lumière, qui est l'union d'amour malgré l'obscurité de la foi ; aussitôt que le vase de cette vie sera brisé, qui seul faisait obstacle à la lumière de la foi. Dieu sera vu face à face dans la gloire. »[2]

1. « ... cintemplación, la cual es en esta vida, como dice San Dionisio, rayo de tiniebla », *Cant.*, str. 13 (14), Silv., III, p. 73. — Cf. *Montée*, liv. II, chap. VIII (VII), Silv., II, p. 100.

2. *Montée*, liv. II, chap. IX (VIII), Silv., II, p. 10 .

« Ne dites donc pas : oh ! l'âme ne peut pas avancer, puisqu'elle ne fait rien. S'il est vrai qu'elle ne fait rien, je vous prouve, moi, qu'en ce cas ne rien faire est faire beaucoup. Parce que si l'entendement se vide de connaissances particulières, soit naturelles, soit spirituelles, il avance : plus il est libre de l'intelligence des choses particulières et des actes de pensée[1], plus il avance en son voyage vers le souverain bien surnaturel. On dira que s'il n'entend rien distinctement, il ne peut pas avancer. Tout au contraire, vous dis-je, c'est s'il entend distinctement qu'il n'avance pas. La raison en est que Dieu, vers lequel va l'entendement, excède ce même entendement. Il est incompréhensible et inaccessible à l'entendement, et pour autant que l'entendement va en entendant, il ne va pas en s'approchant de Dieu, mais au contraire en s'écartant de lui. Et ainsi l'entendement doit s'écarter de soi-même et de son appréhension intellectuelle[2] pour atteindre Dieu, en cheminant

1. « á los actos de entender ». « Entender » correspond au latin *intelligere*. C'est avec les textes de saint Thomas : « Secundum statum praesentis vitae... non possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas » (I, 88, 1) et : « Per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere » (I, 88, 2) qu'on pourrait commenter ce passage de saint Jean de la Croix. (Cf. *Sum. c. G.*, III, XLV).

2. On pourrait aussi commenter ce passage avec les articles où saint Thomas explique comment dans la foi l'intelligence est comme captivée (« et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis, *II Cor.*, 10, 5 *In captivitatem redigentes omnem intellectum* », *De Verit.*, 14, 1), d'une captivité qui délivre (« bonum intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo : unde fides dicitur intellectum expedire un quantum sub tali voluntate ipsum captivat », *De Verit.*, 14, 3, ad 8).

dans la foi, en croyant, non en comprenant. C'est de cette manière que l'entendement parvient à la perfection, parce que c'est par la foi, et non par un autre moyen, qu'il se joint à Dieu. [...] Ne pouvant pas savoir ce que Dieu est [1], c'est en s'avouant vaincu qu'il doit cheminer vers lui. [...] Dans la contemplation dont nous parlons, où Dieu, comme nous l'avons dit, opère de lui-même dans l'âme par infusion, il n'est pas besoin qu'il y ait connaissance distincte, ni que l'âme fasse des actes d'intelligence : en un même acte en effet Dieu lui communique à la fois lumière et amour, et c'est là une connaissance surnaturelle amoureuse, qui est comme une chaude lumière, elle réchauffe, parce que l'amour est joint à cette lumière ; et elle est confuse et obscure pour l'entendement, parce que c'est une connaissance de contemplation, et celle-ci (comme dit saint Denys) est un rayon de ténèbres pour l'entendement. » [2]

1. « No puede saber cómo es Dios ». Cf. saint THOMAS, *Sum theol.*, I, 2, 1 : « Nos non scimus de Deo quid est », nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est en lui-même. — « Quidquid intellectus noster apprehendit minus est quam Dei essentia, et quidquid lingua nostra loquitur minus est quam esse divinum », écrit saint Thomas dans son commentaire sur les *Noms divins* (cap. 5, lect. 1) ; et c'est déjà ce que saint Jean de la Croix dira de la nécessité de se vider de toute idée distincte pour s'unir à Dieu dans la foi.

2. *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, seconde rédaction, Silv., IV, pp. 181-183 (72-73). Le saint explique ensuite que « lorsque l'âme produit des actes naturels avec l'entendement, elle ne peut pas aimer sans entendre ; mais dans l'action et infusion divine dont nous traitons il en va différemment, parce que Dieu peut se communiquer à une puissance et non à l'autre. Et ainsi il peut enflammer la volonté par la touche de l'ardeur de son amour, bien que l'entendement n'entende pas ; tout de même qu'une

21. Relisons la description que la *Nuit obcsure*[1] nous donne de la contemplation : « Cette contemplation ténébreuse est nommée secrète parce que, ainsi que nous l'avons dit, c'est là cette « théologie mystique » que les théologiens appellent une sagesse secrète, laquelle, dit saint Thomas se communique et infuse dans l'âme par l'amour[2]. Cela arrive secrètement, d'une façon cachée à l'opération naturelle de l'entendement et des autres puissances. Et ainsi, comme toutes ces puissances en sont incapables si le Saint-Esprit ne l'infuse et n'en fait largesse dans l'âme, ainsi que dit l'Épouse du Cantique : à son insu et sans qu'elle comprenne ce qui s'est passé, cette contemplation est à bon droit nommée secrète. Et à la vérité ce n'est pas seulement l'âme qui n'entend pas comment cela arrive, personne ne l'entend, pas même le démon. Car le Maître qui instruit l'âme est substantiellement au dedans d'elle, où ne peuvent accéder ni le démon ni le sens naturel ni l'entendement.

« Elle est encore appelée secrète à cause des effets qu'elle produit dans l'âme. Car ce n'est pas seule-

personne peut se chauffer au feu sans voir celui-ci ». Ce texte et les textes semblables ne sont nullement en opposition avec la doctrine de saint Thomas que l'amour suit universellement la connaissance. Car d'une part saint Thomas enseigne en même temps que le degré de l'amour n'est pas nécessairement proportionné à celui de la connaissance ; d'autre part quand Dieu, ainsi que le dit Jean de la Croix, enflamme surnaturellement la volonté sans illuminer l'entendement, il y a toujours une connaissance fondamentalement présupposée, celle de la foi.

1. Liv. II, chap. XVII et XVIII.

2. « Propter hoc Gregorius (hom. 14 in Ezech.) constituit vitam contemplativam in charitate Dei. » *Sum. theol.*, II-II, 180, 1.

ment dans les ténèbres et les étreintes de la purification, quand cette sagesse d'amour purifie l'âme en secret, que l'âme est incapable d'en rien dire ; mais ensuite, dans l'illumination, quand elle se communique davantage en clarté, elle demeure aussi secrète, cachée à l'âme pour l'exprimer et lui donner un nom, et du reste l'âme n'en a aucun désir, et elle ne pourrait trouver ni mode ni manière ni similitude qui convienne pour signifier une perception si élevée et un sentiment spirituel si délicat. Et ainsi quand même elle désirerait le faire, si grand que soit ce désir, si nombreuses les expressions qu'elle emploierait toujours le secret resterait entier, et toujours à dire. [...] Jérémie, quand Dieu parle avec lui, ne sait rien dire que : *a, a, a,* [...] Parce qu'elle est indicible, la pure contemplation est donc appelée secrète.

« Et il y a encore à cela une autre raison, c'est que cette sagesse mystique a la propriété de cacher l'âme en elle. Il arrive que parfois, passant la mesure ordinaire, elle absorbe l'âme et l'ensevelit de telle manière en son abîme secret, que l'âme voit clairement qu'elle est entièrement éloignée et séparée de toute créature : de sorte qu'il lui paraît qu'elle est placée dans une profonde et très vaste solitude, où ne peut accéder aucune créature humaine, comme un immense désert de toutes parts illimité. [...] Elle ne connaît pas seulement l'extrême bassesse de toute la condition de la créature au regard de ce suprême savoir et sentiment du Divin, elle voit aussi combien bas et courts, et en quelque manière impropres sont tous les termes et vocables avec lesquels on traite en

cette vie des choses divines, et combien il est impossible, par voie et par mode naturels, avec quelque élévation et quelque science que ce soit, de connaître et sentir d'elles comme elles sont, sinon par l'illumination de cette théologie mystique. [...] Le chemin pour aller à Dieu est aussi secret et caché pour les yeux de l'âme que pour ceux du corps un chemin à travers les eaux de la mer, où sentiers ni traces ne se peuvent apercevoir. De même les pas et les traces de Dieu dans les âmes qu'il fait venir à lui, en les faisant grandir en l'union de sa sagesse, ont cette propriété de ne se pas connaître[1]. [...] Cette sagesse secrète est aussi appelée un escalier. [...] La propriété principale pour laquelle il en est ainsi est que la contemplation est science d'amour, c'est une connaissance amoureuse de Dieu infuse en l'âme, et qui l'emplit tout à la fois de lumière et d'amour pour l'élever de degré en degré jusqu'à Dieu son créateur. Parce que c'est l'amour seul qui unit l'âme avec Dieu et la joint à lui. »[2]

22. Ce serait folie que de vouloir atteindre à une telle connaissance de Dieu par nos propres forces et par nos « procédés rampants »[3]. Car non seulement une telle connaissance est surnaturelle quant aux vertus qu'elle met en œuvre et quant à son objet,

1. *Nuit obsc.*, liv. II, chap. XVII, Silv., II, pp. 477-482.

2. *Ibid.*, chap. XVIII, Silv. II, p. 484. — Innombrables sont les textes où saint Jean de la Croix désigne ainsi la contemplation comme une *connaissance amoureuse infuse.*

3. « Modos rateros ». *Vive Flamme,* str. 3, vers 3, Silv. IV p. 64 (171).

mais encore quant à son mode[1]. L'âme y est agie au delà de ce qu'elle peut par elle-même, même perfectionnée dans l'ordre surnaturel par les trois vertus théologales. Dieu, en d'autres termes, y est l'Agent principal. « Dieu seul en est l'artisan, l'âme ne fait rien d'elle-même. »[2] « Que ceux qui guident de telles âmes y fassent bien attention, et considèrent que l'agent principal, le guide, le moteurs des âmes en cette affaire ce n'est pas eux, mais le Saint-Esprit, il ne cesse de prendre soin d'elles, ils sont seulement ses instruments pour les mener à la perfection par la foi et la loi de Dieu, selon l'esprit que Dieu départit à chacune. »[3] « J'avertis donc l'âme que Dieu en cette affaire est l'agent principal ; il est le guide d'aveugle qui la conduit par la main là où elle ne sait pas aller, c'est-à-dire aux choses surnaturelles que l'entendement ni la volonté ni la mémoire ne peuvent savoir telles qu'elles sont. Le principal soin de l'âme doit donc être de ne point faire obstacle... Cela arriverait si elle se laissait mener et guider par un autre aveugle, et les aveugles qui peuvent la tirer hors du chemin sont trois : le maître spirituel [celui qui « martèle comme un forgeron »[4], et ignore

1. « Cette connaissance amoureuse [...] est reçue passivement dans l'âme selon le mode surnaturel de Dieu, et non selon le mode naturel de l'âme ». *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 67 (174). C'est la doctrine même du « mode supra-humain » des dons exposée par saint Thomas dans son Commentaire sur les Sentences.

2. *Vive Flamme*, str. 1, vers 3, Silv., IV, p. 12 (114).

3. *Ibid.*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 71 (179).

4. *Ibid.*, p. 70 (178).

les voies divines], le démon et elle-même. »[1] Quelle autre raison formelle à la « passivité » des états mystiques, sinon ce fait que Dieu est ainsi (et Jean de la Croix emploie le mot au sens précis reçu dans la théorie de la causalité instrumentale) la cause ou l'agent principal en une telle œuvre ? « En cet état il ne faut en aucune manière imposer à l'âme ce méditer ou de s'exercer par des actes, ou de solliciter saveur et ferveur, ce serait faire obstacle à l'agent principal, qui, comme je l'ai dit, est Dieu : secrètement et tranquillement il répand dans l'âme sagesse et connaissance amoureuse, sans spécification d'actes, bien que parfois il les fasse spécifier dans l'âme avec quelque durée. Et alors l'âme n'en doit pas moins s'occuper seulement de l'attention amoureuse à Dieu, sans vouloir spécifier d'actes. Elle doit se tenir, comme nous l'avons dit, passivement, sans avoir d'elle-même le souci d'agir, avec la détermination et l'attention amoureuse, simple et ingénue, comme quelqu'un qui a les yeux ouverts avec attention d'amour. »[2]

Si Dieu est l'agent principal dans l'œuvre de la contemplation, qui cependant est une œuvre éminemment vitale et immanente, on comprend le rôle essentiel attribué par saint Jean de la Croix à l'impulsion spéciale du Saint-Esprit[3]. C'est elle qui

---

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 63 (171). Toutes ces pages sont un témoignage ardent de la piété inspirée au saint par une longue expérience des dégâts et des retardements causés dans les âmes par des directeurs ignorants et présomptueux.

2. *Ibid.*, p. 65 (173).

3. L'âme ne peut recevoir ces communications intérieures « si

marque pour lui le passage du mode naturel au mode surnaturel : *Souffle à travers mon jardin, pour que ses parfums se répandent.* Et saint Jean de la Croix fait remarquer que l'âme ne dit pas « souffle *dans* mon jardin », mais « *à travers* mon jardin ». « Il y a une grande différence entre ces expressions. La première se rapporte à l'infusion de la grâce, des dons et des vertus dans l'âme ; la seconde à une touche de Dieu reçue dans les vertus et les perfections déjà données à l'âme, et qui les renouvelle et les meut pour leur faire répandre une admirable fragrance et suavité. »[1] — *Auster* divin *qui ranime l'amour*, et qui dégage en les remuant les parfums des vertus en bouton. « Par ce souffle de l'Esprit-Saint à travers l'âme, qui est la visitation d'amour que le Fils de Dieu lui fait, celui-ci se communique à elle d'une haute manière. [...] C'est pourquoi chaque âme doit désirer d'un grand désir que ce souffle du Saint-Esprit passe à travers son jardin, et que ses parfums divins se répandent. »[2]

Quelques pages plus haut, après avoir — en faisant écho à saint Thomas — insisté sur la connexion des vertus dans la charité (leur guirlande est « attachée en un tel ordre par le cheveu de l'amour, que s'il se rompt pour l'une, toutes les autres se défont ») : « De même, écrit le Saint, que le vent remue et fait voler un cheveu sur le cou, ainsi le souffle du Saint-Esprit meut et soulève l'amour fort, pour qu'il vole

l'Esprit de l'Époux ne produit en elle cette motion d'amour ». *Cant.*, seconde rédaction, str. 17 (26), Silv., III, p. 293.

1. *Cant.*, str. 26 (17), Silv., III, p. 127.

2. *Ibid.*, pp. 128 et 129.

vers Dieu : sans ce souffle divin, qui meut les puissances à l'exercice du divin amour, les vertus n'opèrent point et n'ont pas leurs effets, bien que l'âme les possède en elle »[1]. Il s'agit ici de l'âme déjà parvenue aux fiançailles spirituelles, et dont les vertus sont mues instrumentalement par le Saint-Esprit. Quand elle arrivera au mariage spirituel, elle aura « imploré et obtenu le souffle de l'Esprit-Saint, qui est la disposition et l'instrument propre de la perfection de cet état »[2]. Aussi bien est-ce « quand elle aura en perfection les sept dons du Saint-Esprit autant qu'elle est capable de les recevoir », que l'âme « possédera les sept degrés ou celliers de l'amour ». A la fin, « quand elle tient en perfection l'esprit de crainte », qui est « le dernier des sept dons », — par où elle avait commencé de s'élever à la sagesse, — « elle a de fait en perfection l'esprit d'amour »[3]. Saint Thomas enseigne de même que

1. *Cant.*, str. 22 (31), Silv., III, pp. 113-114.

2. *Ibid.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 131.

3. *Ibid*,, str. 17 (26), Silv., III, p. 91. On avait prétendu tirer de ce passage que pour saint Jean de la Croix le don de crainte était le don le plus élevé. (*Bulletin thomiste*, mai-juillet 1930, p. 90). C'était là attribuer gratuitement au Saint, le Père Garrigou-Lagrange n'a pas eu de peine à le montrer (et on l'a reconnu depuis lors, *Bulletin thomiste*, janvier 1931, p. 10), une inadvertance diamétralement contraire à tout son enseignement sur la sagesse, *juge convivium*.

Certains ont voulu de même trouver un désaccord entre saint Thomas et saint Jean de la Croix en ceci que saint Jean de la Croix réduirait les passions à quatre, et non pas à onze principales comme fait saint Thomas. C'est oublier l'article de la I-II, 25, 4, où saint Thomas dit que parmi les onze passions les quatre énumérées par Boèce — la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte — sont les principales *ut completivae aliarum*.

les dons grandissent ensemble, et que « le don de crainte n'est parfait dans une âme que si en elle la charité et le don de sagesse sont parfaits »[1]. En tout cela, comme chaque fois qu'il parle de la science et de la sagesse, comme lorsqu'il reprend et rend classique la doctrine de Tauler sur les trois *signes* caractéristiques du passage à « l'état mystique », saint Jean de la Croix est en plein accord avec l'enseignement de la théologie thomiste sur les dons du Saint-Esprit et sur le passage des âmes contemplatives sous le régime habituel des dons.

Dans son langage concret et savoureux, nourri de la sainte Écriture, c'est comme des *onctions du Saint-Esprit* qu'il désigne le plus souvent l'action des dons[2]. Là encore on peut noter la rigueur avec laquelle se manifestent dans son œuvre les lois propres du vocabulaire de la science pratique. Ce n'est pas l'analyse ontologique de l'organisme des vertus et des dons infus qui l'intéresse avant tout, c'est leur jeu concret et l'expérience de leur douceur ; et quel mot montre mieux que celui qu'il a choisi,

1. R. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas et saint Jean de la Croix,* Vie spirituelle, 1er octobre 1930, p. [27].

2. Il arrive ainsi qu'à une lecture rapide, et qui s'arrête aux mots sans passer aux choses, on pourrait croire que saint Jean de la Croix parle très peu des dons. En réalité il en parle constamment mais avec d'autres mots qu'un théologien spéculatif. S'étonnera-t-on que chez le grand Docteur de la « sagesse secrète » la science aussi se déguise ? Encore une fois, si l'on attend à retrouver chez lui la science spéculative *dans le langage propre à celle-ci,* on se condamne d'avance à le mal comprendre.

Il ne serait pas moins naïf de s'étonner que saint Thomas ne parle pas le langage de la science pratique, et que les « nuits », ne figurent pas dans son lexique.

que les motions par lesquelles le Saint-Esprit dirige l'âme comme agent principal et l'élève à une *manière* elle-même surnaturelle de vivre sa vie surnaturalisée, sont des motions d'amour ? « Les biens que cette communication et contemplation silencieuse imprime en l'âme sans qu'elle le sente alors (comme j'ai dit), sont inestimables parce que ce sont des onctions très secrètes et par là même souverainement délicates du Saint-Esprit, qui secrètement remplissent l'âme de richesse, de dons et de grâces spirituelles ; c'est Dieu qui fait ces choses, et il les fait divinement[1] ». L'ardente critique faite par saint Jean de la Croix des maîtres spirituels qui imposent à toute force la méditation discursive a précisément pour motif que ces directeurs empiètent sur le domaine du Saint-Esprit, et font obstacle à son action sur des âmes qui déjà sont entrées sous le régime habituel des dons[2].

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 69 (177).

2. Aux commerçants (c'est-à-dire dans le vocabulaire de la théologie thomiste, aux âmes qui n'ont pas encore passé sous le régime habituel des dons) « il convient de m éditer et de faire des actes [et exercices] discursifs [avec l'imagination] ». *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 54 (171-172).

Mais les âmes que le Saint-Esprit fait entrer dans la vie contemplative ont dépassé par là même la méditation, et on peut leur nuire gravement en prétendant les y ramener de force. « Ces onctions et ces nuances du Saint-Esprit sont délicates et élevées, et d'une telle ténuité, d'une pureté si subtile que ni l'âme ni celui à qui elle se confie ne les entendent (mais seulement celui qui les met dans l'âme pour se faire plus aimer d'elle). Et elles se dissipent ou se trouvent empêchées avec la plus grande facilité, pour cela il ne faut pas plus que le moindre acte que l'âme cherche alors à produire d'elle-même, de mémoire, ou d'entendement, ou de volonté, ou d'application du sens, ou d'appétit, ou de connais-

Si l'on considère attentivement les choses, on comprend qu'à vrai dire c'est par ses traits les plus fonciers, ses caractères absolument premiers, que la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix apparaît plus qu'aucune autre comme une explication pratique de la théologie des dons. C'est au surnaturel essentiel que du commencement à la fin saint Jean de la Croix reste obstinément attaché. Toute sa doctrine est une grande revendication pour soustraire aux usurpations des charismes ce qui est essentiellement du domaine de la grâce des vertus et des dons. Et s'il conduit les âmes au souverain degré de l'amour et de l'union mystique, ce n'est pas par la voie abrégée mais moins sûre[1] des faveurs extra-

sance, ou de saveur, ou de goût. Et c'est là un grave dommage, une grande douleur et pitié. O triste et étonnant accident ! Le dommage ne paraît pas, c'est un rien qui s'entremet en ces saintes onctions, et le mal est plus grand, le dégât plus déplorable que de troubler et d'exposer à la ruine beaucoup parmi ces autres âmes communes qu'un travail si exquis n'a pas élevées à un tel éclat [...] Une main grossière abîme ainsi ce que faisait la main si délicate du Saint-Esprit. Et bien que ce dommage soit plus grave et plus grand qu'on ne pourra jamais dire, il est si commun et si fréquent, qu'on rencontre à peine un maître spirituel qui ne le fasse souffrir aux âmes que Dieu commence à introduire dans cette sorte de contemplation... » *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, seconde rédaction, Silv., IV, pp. 177-178. (Cf. première rédaction, pp. 69-70).

1. Nous pensons avec le R. P. Garate, suivi par M. l'abbé Saudreau et le R. P. Garrigou-Lagrange, que le *chemin abrégé* dont parle sainte Thérèse, *Château*, Ve Demeure, chap. III, désigne le commencement d'extase et plus généralement les grâces gratuitement données) qui accompagnent parfois mais non pas nécessairement la contemplation infuse. Cf. notre *Question sur la Vie mystique et la contemplation*, Vie Spirituelle, mars 1923, p. 644. Que toutes les âmes, par là même qu'elles sont appelées à la

ordinaires et des grâces gratuitement données, c'est par la voie normale des vertus et des dons, de ces

béatitude du ciel, soient appelées aussi, d'un appel général et commun, à entrer dès ici-bas par la contemplation infuse dans les prémices de cette béatitude, cette doctrine, qui rallie aujourd'hui les meilleurs théologiens, est bien conforme à l'enseignement de saint Jean de la Croix. (Cf. *Vive Flamme*, str. 2, vers 5, Silv., IV, pp. 39-41 [145-147].) Il ne s'adresse pas d'une façon spéciale à ceux que des grâces extraordinaires aident à avancer plus rapidement (mais non sans périls) dans la voie de l'esprit ; les moyens qu'il requiert, c'est uniquement, la foi vive et l'organisme des dons surnaturels dont toute âme en état de grâce est pourvue, et tout le travail ascétique des vertus décrit dans la *Montée du Carmel* dans les caractères particuliers qu'il revêt à l'égard de sa vie contemplative, et qui dure tout le long du progrès spirituel. A ce point de vue, il faut dire qu'il s'adresse à tous ceux qui vont vers la perfection chrétienne, quelle que soit leur voie particulière : « Aux uns et aux autres, pourvu qu'on soit décidé à passer par la nudité de l'esprit ». (*Montée*, Prologue, Silv., II, p. 11 [onze]. Mais c'est à un certain moment du trajet qu'il s'adresse à eux, à partir d'un certain degré d'avancement. A cet égard, et il le souligne lui-même à plusieurs reprises, - cf. *Montée*, liv. I, chap. I : « cette première nuit [la nuit du sens] concerne les commençants, *au temps où Dieu commence à les placer dans l'état de contemplation...* » (Silv., II, p. 13) ; *ibid.*, liv. II, c. VI (V), § 8 (Silv., II, p. 89) ; chap. VII (VI), § 13 : « Nous parlerons maintenant à l'intelligence de l'homme spirituel, et particulièrement de celui auquel Dieu a fait la grâce de le placer dans l'état de contemplation (parce que, comme je l'ai dit, c'est à ceux-ci particulièrement que je veux maintenant m'adresser), et nous dirons comment il faut se diriger vers Dieu dans la foi et se purifier des choses contraires, en se faisant petit pour entrer dans ce ce sentier étroit d'obscure contemplation », (Silv., II, p. 96) ; *ibid.*, liv. III, chap. II (I), § 1 et 2 : « Cette objection serait fondée si ce que nous enseignons ne s'adressait qu'à des commençants... Mais la doctrine que nous enseignons est pour passer plus avant, en la contemplation et union à Dieu... » (Silv., II, p. 241), — il faut dire qu'il ne parle qu'aux âmes que la vie divine à déjà travaillées, et qui s'étant exercées déjà dans la méditation (qu'elles cessent un jour) et dans l'ascèse (qu'elles ne cessent jamais), s'entendent appeler par leur nom, d'une façon prochaine,

dons qui sont infus dans toute âme en état de grâce [1], parce que, comme saint Thomas l'enseigne expressé-

à la contemplation. (Et peu arriveront au terme, car l'union qu'il prêche est un fait « héroïque et rare » : « como esta alma había de salir á hacer un hecho tan heroico y tan raro, que era unirse con su Amado divino... » *Nuit obsc.*, liv. II, chap. XIV, Silv., II, p. 466). On l'a remarqué très justement (C. H., *Abrégé de toute la doctrine mystique de saint Jean de la Croix*, préface p. VI), « ce serait une erreur extrêmement dangereuse d'appliquer à toute âme, indifféremment, dès ses premiers pas dans la vie intérieure, les règles que trace le Docteur mystique ». Conseiller la passivité héroïque, qui est le plus haut renoncement de l'âme, à qui doit travailler par soi-même, et n'est pas privé *par Dieu* du « mode humain » d'agir, ce serait ruiner toute la vie spirituelle. C'est le propre du quiétisme de se mettre soi-même, en usurpant sur l'action divine, dans un tel état de passivité. Saint Jean de la Croix comme Ruysbroeck a été l'impitoyable ennemi du quiétisme, et c'est pour mettre en garde contre lui (en particulier contre le quiétisme des *alumbrados*) qu'il insiste tant sur les signes authentiques qui marquent l'aurore de la vie mystique.

1. Il ne méconnaît évidemment pas que des faveurs extraordinaires, d'ordre charismatique, peuvent intervenir pour aider l'âme dans son progrès (c'est la « voie abrégée » dont nous parlions plus haut). Mais son objet à lui n'est pas de traiter de ces choses. On sait que pour l'étude différentielle « des rapts, des extases et des autres ravissements et subtils vols de l'esprit », il renvoie explicitement aux écrits où sainte Thérèse a « admirablement traité des choses de l'esprit » et qu'il espère voir bientôt à l'impression. (*Cant.*, str. 12 [13], Silv., III, p. 59).

Remarquons à ce propos que dans la controverse sur la contemplation « acquise » et « infuse » il y aurait peut-être lieu — une fois de plus — de recourir au principe général de la différence entre le vocabulaire spéculatif et le vocabulaire pratique. Au point de vue pratique, descriptif, concret, on pourrait appeler « acquise » une contemplation qui s'acquiert progressivement par le développement même et la croissance de la grâce des vertus et des dons, et « infuse » une contemplation reçue par le moyen de grâces extraordinaires. Mais au point de vue spéculatif et ontologique il est évident que la première n'est pas moins « infuse » que la seconde, puisqu'après une période de transition, fruit

ment dans la Somme [1], ils sont nécessaires au salut. Que l'organisme des énergies surnaturelles requises dans l'âme pour le salut se développe et grandisse et connaisse une pleine croissance, la sainteté est au bout [2]. Saint Jean de la Croix appuie sur ces vérités

de toute l'activité précédente, — où l'âme provoque le recueillement par sa propre initiative mais où les dons commencent à s'exercer de façon prédominante, et qui correspond à l'« oraison de simplicité » de Bossuet et à l'« habitude » engendrée par la méditation dont saint Jean de la Croix parle dans la *Montée du Carmel*, liv. II. chap. XIV (XII), Silv., II, pp. 122-123, — cette contemplation n'est « acquise » qu'au moment où le Saint-Esprit agit dans l'âme comme agent principal et où celle-ci, loin d'agir par elle-même, n'a qu'à recevoir la connaissance surnaturelle d'amour ainsi infuse en elle. Cf. la *Question* citée dans la note précédente (*Vie spirituelle*, mars 1923, pp. 641-642). Quant à admettre avec certains que les trois *signes* de la *Montée du Carmel* (liv. II, chap. XIII [XI], Silv., II, pp. 119-120) et de la *Nuit obscure* (liv. I, chap. IX, pp. 389-393) marquent le passage soit à la contemplation infuse, soit à une soi-disant contemplation acquise qui se développerait parallèlement à la contemplation infuse, ce serait à notre avis disloquer entièrement la synthèse doctrinale et la pensée du Saint.

1. *Sum. theol.*, I-II, 68, 2.

2. C'est en ce sens (tout différent de celui qu'indique BARUZI, *op. cit.*, p. 652, et qui est tout à fait étranger à la doctrine et à l'esprit du saint, car jamais celui-ci, même en « poussant la pensée mystique à ses limites », n'aurait regardé « l'état théopathique — qui pourtant demeurera infiniment rare — comme l'unique condition d'un véritable amour de l'âme pour Dieu et de Dieu pour l'âme ») que la doctrine de saint Jean de la Croix se rattache à la doctrine du salut. Ce n'est pas une doctrine du *salut*, c'est une doctrine de la *perfection* (et il savait très bien que les parfaits coopèrent au salut des autres, *adimplentes quae desunt passionum Christi*). Mais s'il n'est pas nécessaire d'être parvenu à la perfection pour être sauvé, il est cependant nécessaire d'être tourné ou *orienté* vers elle, s'il est vrai que la perfection de la charité tombe sur le précepte, non comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais comme fin à laquelle

toute sa doctrine, il ne se lasse pas de les inculquer et de les expliciter de toutes manières, son enseignement est par excellence une théologie pratique des dons contemplatifs.

Pureté contemplative et nudité d'esprit.

23. J'aimerais encore à montrer comment la pureté même avec laquelle Jean de la Croix, plus rigoureusement qu'aucun autre mystique, maintient la transcendance de la « sagesse secrète » et sacrée de la contemplation infuse à l'égard des spéculations métaphysiques et théologiques est un insigne témoignage de son accord fondamental avec saint Thomas. On sait quelle sévérité il montre à l'égard du désir des connaissances particulières et du goût des révélations. Relisons l'admirable page de la *Montée du Carmel* où il explique pourquoi, depuis que le Christ est venu lui-même, toute révélation partielle est désormais inutile.

« La cause principale pour laquelle, sous la loi de l'Écriture, étaient licites les questions adressées à Dieu, et il convenait aux prophètes et aux prêtres de chercher des visions et des révélations de Dieu, c'est qu'alors la Foi n'était complètement fondée, ni la loi évangélique établie. Et ainsi il était besoin que Dieu fût interrogé, et qu'il parlât, soit par paroles, soit par visions et révélations, soit par figures et similitudes, soit par d'autres moyens d'expressions [...] [1].

chacun doit tendre selon sa condition. (Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, chap. III, a. 5).

1. Ce texte peut être rapproché de ce qu'on lit dans saint

« Mais maintenant que la Foi est fondée dans le Christ et que la loi évangélique est manifestée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu de consulter Dieu de cette manière, ni pour lui de parler et répondre comme alors. Car en nous donnant, ainsi qu'il l'a fait, son Fils, qui est sa Parole unique, et sans aucune autre après elle, il nous a tout dit ensemble et en une fois dans cette seule parole, et il n'a rien à ajouter. C'est le sens du texte de saint Paul aux Hébreux, quand il les engage à renoncer à ces premières manières de traiter avec Dieu qui convenaient sous la loi de Moïse, et les exhorte à fixer uniquement les yeux sur le Christ, leur disant : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis : novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*[1]. C'est comme s'il disait : ce qu'autrefois Dieu a dit à nos pères en diverses manières, par les prophètes, maintenant, en ces derniers temps, il nous l'a dit par son Fils, tout en une fois. Et ainsi l'Apôtre nous fait comprendre que Dieu reste désormais comme muet et n'a pas à parler davantage, puisque, ce qu'il disait jadis aux prophètes par fragments, il l'a dit maintenant en totalité, en nous donnant le Tout, qui est son Fils. Il s'ensuit que maintenant chercher à interroger Dieu, ou vouloir quelque vision ou révélation, ce n'est pas seulement faire une sottise, c'est offenser Dieu, en n'ayant pas les yeux totalement fixés sur le Christ, sans chercher autre chose ni nouveauté. Dieu pourrait répondre : si je t'ai déjà dit

THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, 1, 7 *(Utrum secundum successionem temporum articuli fidei creverint)*.

1. *Hebr.*, I, 1.

toutes choses en ma Parole, qui est mon Fils, je n'ai pas d'autre parole qui te puisse à présent rien répondre ou révéler de plus que cela. Fixe les yeux sur Lui seul, car en Lui je t'ai tout dit, tout révélé, et tu trouveras en lui plus encore que tu ne désires et demandes. Tu souhaites des locutions et des révélations, des fragments ; mais si tu fixes les yeux en lui, tu trouveras le tout, car il est toute ma parole et ma réponse, il est toute ma vision et toute ma révélation ; tout vous a déjà été dit, répondu, manifesté et révélé, quand je vous l'ai donné pour frère, maître et compagnon, rançon et récompense. Depuis le jour où je descendis sur Lui, avec mon Esprit, au mont Thabor, en disant : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, Ipsum audite*[1], « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance : écoutez-le », j'ai laissé de côté toutes ces anciennes sortes d'enseignements et de réponses, et à lui tout donné : écoutez-le ; parce que je n'ai pas davantage de foi à révéler, ni plus de choses à manifester. Si j'ai parlé auparavant, c'était pour promettre le Christ ; et si l'on m'interrogeait, c'étaient là des questions qui allaient toutes à la demande et à l'espérance du Christ, en qui tout bien était à trouver, comme le déclare maintenant la doctrine des Évangélistes et des Apôtres. Mais maintenant si quelqu'un m'interroge comme autrefois, et demande que je lui parle ou lui révèle quelque chose, c'est en quelque sorte me demander de nouveau le Christ, me demander d'ajouter à la foi et c'est man-

1. MATTH., XVII, 5.

quer de cette foi qui a été déjà donnée dans le Christ. Et c'est là faire grande injure à mon Fils bien-aimé, parce que non seulement c'est manquer de foi, mais c'est comme l'obliger à s'incarner une autre fois et à passer de nouveau par la vie et par la mort. Tu ne trouveras pas ce que tu cherches en me demandant et en désirant des révélations ou des visions de ma part. Comprends-le bien, tu trouveras tout cela, et bien davantage, déjà réalisé et donné en Lui... [1] »

24. En condamnant ainsi le désir des révélations particulières et de tout *l'extraordinaire* de la vie spirituelle, en prescrivant à l'âme de ne jamais faire réflexion sur les choses claires et distinctes qui l'impressionnent par voie surnaturelle, de ne jamais se les approprier, de renoncer dans les communications charismatiques, même les plus hautes, au sensible et à l'intelligible particulier pour se détourner vers la pure substance de la foi, et laisser le pur spirituel agir de lui-même dans l'âme, saint Jean de la Croix ne fait qu'appliquer ses principes généraux, sa volonté obstinée de ne jamais laisser l'âme s'arrêter à rien de moindre que Dieu lui-même. Mais en même temps et par là même il maintient la contemplation mystique dans une pureté absolue à l'égard de toute curiosité parasitaire, de tout désir ou exercices purement humains de l'intelligence, — absolument libre de l'équipement et de l'équipage de la sagesse humaine. *Quoniam non cognovi litteraturam.*

Cette sagesse la plus sublime est une sagesse de

1. *Montée du Carmel*, liv. II, chap. XXII, Silv., II, pp. 183-185.

pauvre, elle est elle-même et dans l'ordre même du savoir toute pauvreté et nudité d'esprit. Sagesse nue, joie divine, sagesse et joie crucifiées.

Si vous voulez *savoir* — et il faut désirer savoir, — faites de la métaphysique et faites de la théologie.

Si vous voulez l'union divine et si vous y parvenez, vous en saurez bien davantage, mais dans la mesure même où vous passerez au delà du savoir, — et d'une façon si expropriée qu'en vérité vous devrez dire : *et j'ai été réduit à rien, et je n'ai plus rien su.* Au delà du savoir ? C'est-à-dire dans l'amour ; dans l'amour transilluminé par l'Esprit, compénétré d'intelligence et de sagesse. *Désormais mon seul exercice est d'aimer.*

Si une renonciation au savoir de mode humain est la condition de ce suprême savoir, il s'ensuit que réciproquement ce n'est pas en lui que le savoir de mode humain a sa perfection propre. Ne demandons pas à saint Jean de la Croix, demandons à Aristote des leçons de métaphysique, c'est saint Jean de la Croix lui-même qui nous impose cette conduite. Pour tout ce qui n'est pas le domaine de la contemplation en union d'amour et en nudité d'esprit, pour toutes les régions de connaissances moins élevées que ce sommet divin, c'est à la raison qu'il nous renvoie. Dans ces domaines-là, il nous est demandé de voir ; non plus de fermer les yeux, mais de les ouvrir, et Jean de la Croix veut que là nous ayons les yeux bien ouverts. En perfectionnant la raison, la foi et les dons ne font que nous les mieux ouvrir, Saint-Jean de la Croix respecte la nature, son ordre, ses

limites. Pourquoi n'est-il pas bon d'interroger Dieu sur des choses particulières, pourquoi ces demandes indiscrètes déplaisent-elles à Dieu, même quand il y répond ? Parce qu' « il n'est permis à aucune créature de sortir des limites que Dieu lui a naturellement assignées pour sa conduite. L'homme a reçu de lui des limites naturelles et rationnelles pour sa conduite ; chercher à en sortir n'est donc pas licite ; et chercher à vérifier et obtenir des choses par voie surnaturelle, c'est sortir des limites naturelles. La chose n'est pas licite ; Dieu ne s'y plaît donc pas, car tout ce qui est illicite l'offense[1] ». *Au-dessus* de la nature, *au-dessus* de la raison, oui, c'est là que Jean de la Croix nous mène : dans l'ordre surnaturel, dans l'épaisseur supra-rationnelle de la sagesse divine et de la foi. *A côté* de la nature, *à côté* de la raison, non, il ne veut pas de cela, il a horreur du déraisonnable[2].

1. *Montée du Carmel*, liv. II, chap. XXI, Silv., II, pp. 172-173.

2. En quoi il était bon disciple de la grande Réformatrice du Carmel. Cette horreur du déraisonnable, ce profond respect de l'ordre naturel sont un des traits les plus significatifs de la physionomie de sainte Thérèse. Qu'il nous soit permis de rappeler à ce sujet la très sage conduite qu'elle tenait quand une œuvre à faire lui était indiquée par une communication surnaturelle : « Il me fut dit de la part de Notre-Seigneur « de ne pas manquer de partir » [pour la fondation de Pastrana]... Malgré les raisons graves qui semblaient s'opposer à mon départ, je crus, après de telles paroles, ne pas pouvoir me dispenser d'agir comme je le fais en pareilles circonstances, c'est-à-dire de tout remettre à la décision de mon confesseur. Je l'envoyai chercher ; mais *je ne lui dis rien de ce que j'avais entendu dans l'oraison. De cette façon je suis toujours plus tranquille. Je supplie le Seigneur d'éclairer mes confesseurs des lumières naturelles*, et quand il veut que la chose se fasse il sait la leur mettre au cœur. J'ai vu cela en mainte et mainte circonstance, et il en fut de même cette fois encore. Mon confesseur, ayant tout examiné, jugea que je devais

L'ordre de la grâce n'abolit pas, ne viole pas les limites de la nature, il élève la nature là où elle-même aspire sans le savoir en aspirant à sa perfection, là où elle gémit de n'être pas, d'un gémissement qui jaillit de cette réserve d'obéissance radicale et de potentialité devant son Auteur qui se confond avec son être lui-même.

C'est ainsi que le partage est parfaitement net, la distinction assurée entre le savoir de mode surhumain, qui doit procéder selon la régulation du Saint-Esprit, et le savoir de mode humain, qui doit procéder selon la régulation de la raison : de la simple raison s'il s'agit de philosophie et de métaphysique ; de la raison surélevée par la foi s'il s'agit de théologie. Demander à la métaphysique de conduire à la suprême contemplation ne saurait apparaître dès lors que comme la marque d'une grande ignorance, et de la métaphysique et de la contemplation ; regarder la raison comme inefficace de soi en métaphysique si une connaissance de connaturalité mystique ne vient pas la vivifier, n'est pas une moindre offense à l'ordre essentiel des choses. Saint Jean de la Croix nous prémunit autant que saint Thomas contre de telles faiblesses. Et inversement, alors que souvent les auteurs mystiques, quand ils oublient la grande discipline de l'Apôtre : *sapere sed ad sobrietatem,* cèdent en quelque mesure à la tentation de spéculer, je dis dans l'ordre mys-

partir... » *Fondations,* chap. XVII, Œuvres, trad. des Carmélites de Paris, t. II, p. 141 (les mots soulignés sont soulignés par nous). Suivre cet exemple épargnerait assurément bien des troubles et des dégâts.

tique lui-même, interrogent leur sagesse sainte sur des problèmes particuliers, la faisant sortir de son repos et décliner vers le discours théologique ou philosophique, où elle ne peut plus que faire avancer à tâtons la raison vers l'éblouissement, ou s'appuyer elle-même sur des interprétations parfois téméraires, saint Jean de la Croix ne voit que diminution, et renonciation au pur divin, et péril d'illusion, dans ce mélange, parfois très beau dans l'ordre poétique, de la nuit mystique et des clartés humaines, qui peut relever seulement d'un moment non encore différencié du progrès de la pensée, mais parfois d'une confusion, et qui, dans les formes aberrantes, conduira à l'illuminisme et à la théosophie.

Cette pureté que je viens d'essayer de décrire, cette inflexible discipline de l'esprit, ce respect profond des distinctions comme des connexions essentielles, et de l'ordre établi par Dieu, c'est non seulement dans la doctrine enseignée, mais dans la doctrine vécue, et si je puis dire dans la configuration même de leur sainteté, le signe le plus émouvant, le plus vénérable, de l'accord foncier qui unit entre eux Jean de la Croix et Thomas d'Aquin [1].

1. Comme nous l'écrivions ailleurs (préface au *Saint Jean de la Croix* du Père Bruno de Jésus-Marie, pp. xxi-xxii), « des divergences accidentelles et *réductibles* entre témoins confirment la véracité du témoignage, en montrant que leur accord n'a pas été prémédité. Instruits tous deux dans les deux sagesses, l'acquise et l'infuse (car l'auteur du *Cantique spirituel* avait reçu de ses maîtres salmantins et acquis par lui-même une connaissance solide de la théologie, et l'auteur de la *Somme théologique* a vécu

dans la lumière de la contemplation mystique), mais ayant l'un et l'autre un office distinct, saint Jean de la Croix et saint Thomas, l'un du point de vue de l'expérience mystique, l'autre du point de vue de la science théologique, sont témoins de la même vivante Vérité. Et parce que Jean de la Croix ne se soucie aucunement de faire œuvre de théologien scolastique, mais seulement de chanter ce qu'il sait divinement, puis d'exposer dans ses commentaires la science pratique du chemin qui conduit à un tel savoir (non sans se référer alors, comme il est nécessaire, à la théologie scolastique) ; parce que son mouvement de pensée, pratique, lyrique et concret, foisonnant d'intuitions psychologiques, est à l'opposé du monde d'exposition scolastique ; parce qu'il ne songe même pas, là où la différence des points de vue entraîne dans la manière de concevoir des contradictions apparentes, à expliquer celles-ci, et à établir une correspondance, qui pour lui va de soi, entre son langage et le langage de la spéculation, — son accord foncier avec saint Thomas n'en est que plus significatif ; disciple de la meilleure tradition scolastique en théologie, mais disciple du Saint-Esprit dans la contemplation, et n'écrivant que « de science expérimentale vécue par lui », son œuvre propre n'a pas été de continuer l'enseignement de saint Thomas à la manière d'un commentateur, mais il confirme cet enseignement à la manière d'un témoin. »

Todo y Nada

CHAPITRE IX

TODO Y NADA

à Charles Henrion.

1. Il semble qu'à un certain degré d'approfondissement et de concentration toutes choses, même les plus distantes de l'esprit considéré dans sa substance authentique, puissent revêtir comme un mode d'être spirituel. A prendre le mot « spirituel » dans ce sens analogique et très étendu, on doit dire qu'il y a une sorte de densité spirituelle indépendante de la qualité propre des valeurs en jeu, et qui importe beaucoup dans l'efficience d'une âme, d'une œuvre, ou d'un monde. Pour le bien ou pour le mal un certain poids immatériel, fonction de cette densité, emporte chacun à son lieu propre, d'autant plus proche lui-même des régions centrales de l'histoire humaine que plus grave est la masse invisible ainsi remuée. Certains hommes très légers dans leur manière de penser ou d'agir subissent ainsi une destinée grave, et pèsent lourdement sur la trame du temps.

Il n'est pas bon que le ferment enfoui dans la pâte vienne s'étaler en surface et prenne les habitudes de l'inertie. Le déséquilibre foncier du monde mo-

derne se signale en ce fait, qu'à prendre l'état moyen de la culture et le régime ordinaire de la vie humaine, la densité spirituelle du vrai y tend depuis quelques siècles à devenir plus faible que celle du faux. Et l'on dirait que de nos jours l'inclinaison de la balance a effectivement changé de sens.

Un homme classique drapé dans sa personnalité au pied de la Croix, un équilibre, un ordre, une paix, une béatitude de la pure nature, une possession de la terre par la richesse et par la *Mathesis* que la religion confirme et que les récompenses éternelles couronneront, c'est le grand mensonge auquel une civilisation robuste et un art admirable, porté à son point de perfection, nous avaient fait croire au jeune temps de l'histoire moderne. Le jansénisme avait essayé de réagir ; mais en demandant à l'âme chrétienne d'honorer le mystère par une raison terrassée, — et donc encore à la mesure de l'homme, mais brisée (et c'est tout autre chose qu'une mesure divine), — il l'opprimait sous la gloire et resserrait les bras du crucifié...

Le naturalisme chrétien devenu normal et consciencieusement praticable, légitime, honnête et sûr, le christianisme authentique tendant à passer pour impraticable, inhumain en tout cas, c'est ainsi que la civilisation de nom chrétien s'immobilisait dans le charnel et perdait son antique poids de charité. L'amour de tant de saints immenses suffisait tout juste à empêcher le monde chrétien de se dissoudre ; quant au message que ce monde avait le devoir de transmettre, il n'était pas porté, le cri des pauvres s'élevait en vain.

Pendant ce temps, car on n'échappe pas aux anges, un phénomène inverse se produisait, qui aujourd'hui devient tangible : autant le monde chrétien diluait sa substance, autant le monde, celui du prince de ce monde, concentrait la sienne. Il semble qu'actuellement tous les alambics de l'invisible travaillent à faire passer les choses humaines à l'état de quintessence. De l'art et de la poésie, comme de la vie des sens, et du vice et du péché, et du rêve, et de l'argent, et de la mort, c'est l'esprit, le pur esprit qui se dégage et exaspère notre goût. Une spiritualité de la chair, une ascèse et un martyre de l'instant qui périt se soumettent les âmes. On n'a pas voulu du vin nouveau du Saint-Esprit, c'est d'alcool qu'on se soûle et qu'il faut mourir, tandis que le diable distribue à ses chères victimes sa drogue noire ou blanche et ses autres sacrements. Beaucoup de chrétiens cependant, qui jugent de haut leurs malheureux frères, s'appliquent à réussir honnêtement dans l'existence, voire à soutenir les intérêts du Très-Haut, en tenant la théologie pour orgueilleuse, l'ascétique pour superflue, la contemplation pour périlleuse, et le précepte *soyez parfait* pour surérogatoire. Ils battent l'écume à la surface du flot.

2. Tel est le déséquilibre dont nous parlions au début, et dont les conséquences se laissent aisément prévoir. Nulle rédemption ne se fait sans effusion de sang. Hélas ! tout agneau mis à mort n'est pas un agneau pascal, tout baptisé conduit à l'abattoir n'est pas un martyr. Pourtant de grands signes se sont levés à l'extrême horizon de la triste Europe, l'athéis-

me devenu religion d'État condamne tout ce qui ne se satisfait pas de la terre ; et si pour mettre à mort il cherche encore des prétextes, en fait cependant c'est pour crime de rébellion contre cette religion négative que beaucoup ont déjà été immolés. un temps bienheureux s'annonce où l'homme pourra mourir à cause de Dieu seul ; non pour la nation ni pour l'humanité ni pour la révolution ni pour le progrès ni pour la science, mais pour Dieu seul. Plus cynique et plus brutale que l'éducation par le vide sous laquelle le libéralisme occidental asphyxie l'enfance, une attentive chirurgie pédagogique opère les âmes pour y effacer l'image de Dieu ; et cette image renaîtra malgré tout ; un pauvre enfant qui se croit athée, s'il aime vraiment ce qu'il prend pour le visage du bien, se tourne vers Dieu sans le savoir... C'est avec respect que nous parlons ici du peuple russe et de la tragédie spirituelle où il est engagé. Si un tel monde de naïveté et de violence, de foi et d'abnégation, est livré aux faux miracles des grandeurs matérielles et de l'esprit qui nie l'esprit, cela doit être pour quelque immense purification. Ce n'est pas le lieu de nous demander si dans le domaine social la nature trop longtemps outragée par la convoitise et l'égoïsme ne voulait pas trouver à tout prix une issue aux exigences de justice qui sont comme son âme indignée. Nous ne considérons ici que l'aspect spirituel des choses. Une fois lâchées dans l'histoire il est fatal que les influences ténébreuses multiplient sans fin leurs effets ; mais comment ne pas croire qu'en même temps paraîtront, s'élevant du fond dénudé de la nature humaine

ainsi creusée, mise à vif, des reprises de la grâce, des régénérations divines, qui justifieront peut-être, sous un mode imprévisible, l'espoir religieux qu'un Soloviev ou un Dostoïevsky avaient en la destinée de leur peuple ? En attendant l'Église prie pour lui avec amour, mais les hommes de ce temps, froids comme des morts, indifférents, non pas certes à ce qui est du commerce et de la rapine, mais à ce qui est de l'âme dans cette formidable aventure, entendent-ils la Russie leur dire comment la chair et le sang font à leur manière le travail que les porteurs du nom chrétien ont négligé, comprennent-ils aussi quelle densité spirituelle, quelle intime violence ascétique le marxisme lui-même, et la haine d'un monde tenu pour maudit de l'histoire ont dû prendre dans l'univers invisible que le cœur d'un Lénine portait en lui, pour éclater au dehors avec une telle efficacité ? Dieu nous a avertis qu'il ne supporte pas la tiédeur. Des enlisements trop profonds ne lui laissent que des moyens sans douceur de balayer son aire.

De toutes parts néanmoins, et là même où la grâce se déguise, où l'homme ne connaît pas encore le vrai nom du divin qui opère en lui, on dirait que la spiritualité authentique aspire à rassembler ses énergies, — et que le monde lui-même presse les âmes de se tourner vers l'esprit. Non certes pour récuser le travail temporel, l'amour même nous oblige à mettre la main aux œuvres du temps, mais bien pour commencer par le premier nécessaire. Qui ne cherche pas d'abord le secret de la vie héroïque, ce qu'il fera pour le bien commun du monde restera de peu de fruit.

Si nous voulons être enseignés sur les choses de l'esprit, le Docteur mystique nous instruira. Il connaît les sentiers de la montagne où Dieu habite, montagne plantureuse de grâce, montagne de sagesse compacte et de bonté ; il trace, pour ceux qui sont décidés « à passer par la nudité de l'esprit », la carte de la montée du Carmel[1].

1. La représentation symbolique que nous suivons dans notre exposé est celle qui figure en tête de l'édition princeps de la *Subida del Monte Carmelo*, Alcala, 1618. Elle est reproduite dans l'édition Silverio (*Obras de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1929, t. II). La première esquisse dessinée par saint Jean de la Croix pour les Carmélites de Beas, et reproduite dans l'ouvrage du R. P. Bruno de Jésus-Marie (*Saint Jean de la Croix*, Plon, 1929, p. 200), a été complétée ensuite et corrigée par le saint lui-même. (Témoignage de Madeleine du Saint-Esprit. Cf. Silverio, t. I, p. 136). C'est cet état définitif du travail du Saint que nous donne très probablement la planche de l'édition princeps, du moins quant à la disposition générale et quant au texte des légendes (qui importe avant tout). Les collines bien échelonnées, les arbres et les fleurs, les armoiries témoignent que le dessin a été copié et retouché en vue de l'édition imprimée par un professionnel à la main plutôt lourde, dont la signature *Diego de Astos fecit*, figure en haut à gauche. Mais cela importe au point de vue de la doctrine. On peut remarquer que le chapitre XIII du Livre premier de la Montée du Carmel renvoie à cette représentation symbolique, et s'accorde mieux avec le second état. Voir aussi liv. III, ch. II [I] et XV [XIV]. La manière dont Hoornaert a traduit les légendes laisse à désirer.

Certains lecteurs s'étonneront peut-être que saint Jean de la Croix ait eu recours à une représentation graphique pour expliquer des réalités spirituelles. Ils oublient que selon Denys ce qui est au-dessus de toute expression condescend aux images les plus simples, et qu'au surplus le saint devait sourire en traçant ce dessin. D'autres trouveront qu'il s'agit là d'une sorte d'aide-mémoire un peu naïf. Il s'agit d'autre chose à vrai dire, d'un poème graphique déplorablement empâté par l'académisme méticuleux du copiste, mais dont le premier jet (voir le *Mont* publié dans Bruno de Jésus-Marie, *loc. cit.*,) était d'une qualité très pure et très émouvante.

•

3. Un sentiment fondamental semble traverser tout entière l'œuvre de saint Jean de la Croix, c'est le sentiment du double paradoxe presque insoutenable de la condition de l'homme et des œuvres de Dieu, le sens de la disproportion résolue, de la jonction des extrêmes, de l'anéantissement comme condition de la surabondance, de la mort comme condition de l'action suprême. Le sens de la Croix, de cette croix où le mystère de l'Incarnation se consomme.

Saint Jean de la Croix n'a pas un sentiment tragique de la vie, car le tragique comme tel est sans issue, et ici au contraire tout se presse et se précipite vers une bienheureuse issue rayonnante, — mais surhumaine, qui est la béatitude même, le cœur transpercé du Dieu vivant. Mais toutes choses prennent pour lui cette distension surnaturelle de la terre vers le ciel dont les figures du Greco offrent une image à nos yeux de chair. Tandis que dans la sagesse spéculative d'un saint Thomas d'Aquin, où tout se noue à la hauteur de la Vérité première, c'est avant tout l'unité qui se découvre à nous, expliquant et réconciliant, ordonnant, justifiant toute la disparité, — ainsi l'Angelico peignait les danses du ciel, — dans la sagesse pratique d'un saint Jean de la Croix, où tout se noue à la hauteur du cœur humain, c'est avant tout la disparité qui nous est montrée, pour, vaincue par l'amour, conduire à l'unité. La sagesse chrétienne peut seule

atteindre vraiment d'un extrême à l'autre, marier la paix, la sécurité, la joie, tout ce qui appartient en propre à la condition divine, et l'agonie du désir, la sueur de sang, la mort pour le péché, qui sont la vérité de la condition humaine. « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » dit saint Paul ; et : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Je peux tout en celui qui me fortifie. »

4. Il est deux mauvais chemins, ils sont larges. L'âme s'y aime elle-même d'un amour de propriétaire. Le *chemin d'esprit égaré* conduit aux biens de la terre. *Plus je les ai cherchés et moins je me suis trouvé. Je ne puis gravir la montagne, pour avoir pris un mauvais chemin.* C'est un chemin de mort.

Le *chemin d'esprit imparfait* prétend mener aux biens du ciel, il y mène peut-être. Mais en cherchant en eux la satisfaction de la créature. *Pour les avoir recherchés je les ai moins que si j'étais monté par le sentier. J'ai tardé davantage et je suis arrivé moins haut, parce que je n'ai pas pris le sentier.* C'est un chemin de servitude.

Le bon chemin est le *sentier de la perfection,* il passe, comme un petit rien, entre les deux monts d'égoïsme au flanc desquels s'enroulent ces deux routes carrossables. Il monte tout droit. Il est étroit. *Quam arcta est via.* Il ne s'élargira que plus tard. L'âme s'y aime elle-même comme expropriée de soi, c'est-à-dire qu'elle se hait elle-même, et s'arrache de tout ; elle a consenti à se perdre, décidé de remettre

son esprit — ce qui est mourir — entre les mains de celui qu'elle aime. Ce sentier mène à la terre du Carmel, à Dieu parfaitement aimé pour lui-même et par-dessus tout. *La gloire et l'honneur de Dieu habitent seuls sur cette montagne. Tu seras d'autant plus quelque chose que tu voudras l'être moins.* C'est un chemin de liberté. L'unique chemin de la liberté.

Le terme du voyage est la transformation en Dieu, qui se fait dès ici-bas par la grâce, la foi et l'amour, et s'achèvera dans la vision. Il s'agit d'aller là où est le Fils (il est dans le sein du Père, et il est sur la croix), il s'agit de devenir un seul esprit avec Dieu. « Dieu se communique à l'âme d'autant plus qu'elle est plus avantagée en amour, c'est-à-dire qu'elle a sa volonté plus conforme à celle de Dieu. Quand elle l'a totalement conforme et semblable, alors elle est totalement unie et transformée en Dieu d'une façon surnaturelle. »[1] Cela est donné à ceux « que la grâce a fait renaître », et qui ont reçu de Dieu « cette filiation qui dépasse toute intelligence »[2].

L'âme est semblable à une vitre, où la lumière demeurerait par nature. Fortifiée par la grâce, qu'elle ôte tout obstacle et toute souillure, tout voile de créature, elle deviendra lumière par participation. « Dieu lui communique alors son être surnaturel de manière telle qu'elle paraît être Dieu même, et possède ce que Dieu même possède. [...] Ce qui dispose

---

1. *Montée du Carmel*, livre II, chap. v [iv] § 4, Silv., II, p.82.

2. *Ibid.*, § 5, Silv., II, p. 83.

à cette union, ce n'est pas l'intelligence, le goût, le sentiment, l'imagination, [...] ce n'est rien d'autre que la pureté et l'amour... »[1] A la fin « l'entendement d'une telle âme est entendement de Dieu, sa volonté est volonté de Dieu, sa mémoire, mémoire éternelle de Dieu, et ses délices, délices de Dieu. Et la substance de cette âme, tout en n'étant pas substance de Dieu, parce qu'elle ne peut se changer en Lui substantiellement, cependant unie avec lui, absorbée en Lui, est Dieu par participation. »[2]

Ce qui fait le prix de la contemplation, ce n'est pas seulement, ce n'est pas tant qu'elle est une vie de connaissance, c'est avant tout qu'elle est une vie d'amour, et comme l'espace où l'amour spirituel prend ses dimensions parfaites. La connaissance y est requise par l'amour, qui par elle fait vie commune avec Celui qui est Esprit ; et elle procède de l'amour, qui sous l'instinct de Dieu donne l'expérience de Dieu. Le propre de l'esprit est d'être intérieur à soi-même : comment l'unité d'esprit que fait l'adhésion d'amour entre Dieu et l'âme ne retentirait-elle pas dans la connaissance ? La contemplation est l'expérience même de l'union, c'est par l'union d'amour qu'elle souffre les choses divines et les touche. Enseignée par l'Amour, « elle est très savoureuse », car « tout ce que fait l'amour est savoureux »[3]. En vérité, « rien ne s'obtient de Dieu si ce n'est pas

1. *Montée du Carmel,* liv. II, chap. v [iv], § 7 et 8, Silv., II, p. 84.

2. *Vive Flamme,* str. 2, vers 6, Silv., IV, p. 45 (152).

3. *Cant.,* str. 18 (27), Silv., III, p. 99. Cf. plus haut, chap. VIII, pp. 671-672.

amour »[1]. Devenir Dieu par participation, c'est devenir amour. « [L'âme] parfaite est tout entière amour. »[2]

5. Demander cela au plus complexe et au plus faible des êtres, à un animal bavard, à un glouton qui dévore sans arrêt la maigre intelligibilité des choses visibles et les délectations de l'instant, à une nature blessée, traversée par le goût du mal et de la concupiscence, et que l'amour-propre empêche d'aimer ? Vite ! Qu'on l'enfouisse en terre, qu'il meure, que les sucs de la terre le dissolvent, sinon il restera seul, le germe déposé dans les ordures de son cœur ne sera jamais délivré. Jean de la Croix est pressé, il ne veut pas perdre une seconde. Parce que nul n'a mieux senti le grand chaos qui sépare les extrêmes à réunir, nul n'a mieux mis en lumière le prodigieux dynamisme impliqué dans la vie du chrétien. Les échelles et les escalades dont il est beaucoup question chez les auteurs mystiques sont une image bien déficiente. C'est toute la substance qui travaille, gémit, se liquéfie, pour jaillir en vie éternelle. Et l'invisible mouvement doit s'accélérer toujours. Plaignons les personnes sentimentales qui, versant un pleur sur le courage qu'il leur faut pour ne point quitter le péché, pensent qu'il serait plus *commode* de croire en Dieu, et qu'on se fait chrétien pour trouver un abri tranquille.

Rien, rien, rien, rien, rien, c'est le sentier de Jean

1. *Cant.*, seconde rédaction, str. 1, Silv., III p. 204.

2. *Cant.*, seconde rédaction, str. 27 (18), Silv., III, p. 356.

de la Croix. *Savoir et Repos, — ni ceci ni cela. Consolations et Science, — ni ceci ni cela. Joies et Honneur, — ni ceci ni cela. Sécurité et Liberté, — ni ceci ni cela. Gloire et Goût, — ni ceci ni cela.* Rien. *Et sur la montagne rien.*

S'il s'agit de transformer l'être humain en amour, de l'amener à avoir les mœurs de Dieu, on ne s'étonne pas des destructions requises ; il est trop clair qu'une purification dialectique à la manière de Plotin est ici radicalement insuffisante ; elle creuse un vide intellectuel qui par rapport à l'être même du sujet n'est qu'une érosion superficielle. La purification qu'enseigne saint Jean de la Croix, et que Dieu accomplit, creuse infiniment plus loin, jusqu'aux jointures de l'être, elle ne nous laisse rien à nous, pas même les parois du contenant ; tout est livré, perdu ; faite de rien, et Plotin l'ignorait, la créature doit résorber son rien, le connaître, le vivre. Elle meurt pour commencer d'être à la façon de Dieu, — et elle meurt encore pour agir à la façon de Dieu, entrer dans l'ouvrage du Sauveur.

En m'immolant tu as changé la mort en vie[1].

« Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait. » « Celui qui ne hait pas son âme à cause de moi, ne peut pas être mon disciple » : ces deux paroles se font écho de la terre au ciel, et disent rigoureusement la même chose.

---

1. *Vive Flamme,* str. 2, vers 6. *Matando, muerte en vida la has trocado.*

Moyen pour parvenir au tout

Pour parvenir à ce que tu ne sais pas,
il te faut aller par où tu ne sais pas,

Pour parvenir à ce que tu ne goûtes pas,
il te faut aller par où tu ne goûtes pas.

Pour parvenir à ce que tu ne possèdes pas,
il te faut aller par où tu ne possèdes pas.

Pour parvenir à ce que tu n'es pas,
il te faut aller par où tu n'es pas.

Moyen pour garder le tout

Pour parvenir à savoir le tout,
ne veuille savoir quelque chose en rien.

Pour parvenir à goûter le tout,
ne veuille goûter quelque chose en rien.

Pour parvenir à posséder le tout,
ne veuille posséder quelque chose en rien.

Pour parvenir à être le tout,
ne veuille être quelque chose en rien.

Moyen pour n'entraver pas
le tout

Quand tu t'arrêtes en quelque chose,
tu cesses de te précipiter dans le tout.

Car pour arriver de tout au tout,
il te faut laisser entièrement tout.

Et quand tu parviens à tenir le tout,
tu dois le garder sans rien vouloir.

Car si tu désires quelque chose en ce tout,
tu ne gardes pas purement en Dieu ton trésor.

Une telle conduite serait insensée si ce n'était Dieu qui commence. C'est lui qui, en nous donnant la grâce, met en nous une semence de lui. C'est lui qui conduit le travail de notre vouloir. C'est lui qui, lorsque nous sommes entrés sous le régime habituel des dons de son Esprit, prend soin de consommer notre purification et de nous élever à la contemplation par les voies passives.

« J'avertis donc l'âme que Dieu en cette affaire est l'agent principal... »[1] « Cela n'est pas possible avec les seules forces de la nature. La vérité est que c'est Dieu qui doit placer l'âme dans cet état surnaturel ; mais que pour elle, autant qu'il est en elle, elle doit

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 63 (170). Voy. plus haut, chap. VIII, pp. 679-680.

s'y disposer ; ce qui peut se faire naturellement, surtout avec les secours que Dieu donne. »[1]

6. C'est en raison du but visé qu'il faut comprendre la rigueur des moyens employés. Bien plus rarement atteint dans sa perfection (même de mort et de péché) que l'amour divin, l'amour des créatures sème sa route de milliers d'ébauches difformes. Il y a beaucoup de pauvres ébauches aussi, d'amoureux manqués et restés en route, sur la voie de l'amour divin ; c'est une des douleurs du chrétien de penser que par ses difformités, — quoi de moins gracieux qu'un embryon de saint, tout bossu d'égoïsme et de vertus imparfaites, — il risque de faire blasphémer le divin amour parmi les hommes ; il sait bien, le malheureux, que seuls les saints sont sortis de l'état larvaire, qu'ils sont seuls élégants. Saint Jean de la Croix ne veut pas de larves. Il rappelle sans se lasser que l'excellence de l'amour de Dieu, en qui l'âme doit se transformer, est la mesure du dépouillement que les sens doivent subir. Déjà l'imparfaite spiritualité de la sagesse profane exige dans une certaine mesure un tel dépouillement ; quoi d'étonnant qu'une spiritualisation divine le demande plus radical ?

La doctrine de saint Jean de la Croix est d'autant plus ferme là-dessus que sa conception de la nature humaine est tout aristotélique. Pour lui l'homme

1. *Montée du Carmel*, liv. III, chap. II [I], § 13, Silv., II, p. 246.

n'est pas un pur esprit usant d'un corps ; sa vie naturelle, même dans l'ordre de l'esprit, plonge ses racines dans le sens et ne s'exerce qu'en remuant des images ; c'est pourquoi, en praticien des choses de l'âme, il loge à la même enseigne les sens, le travail de la raison, la méditation discursive. Par rapport à l'être de Dieu, tout cela est région de dissimilitude.

Il ne demande pas qu'on supprime l'activité des sens, — pas plus que l'Évangile, quand il parle de ceux qui se font eunuques pour le royaume des cieux, ne prescrit la mutilation. Il aimait la beauté des campagnes qui l'aidait à prier, il avait la sensibilité la plus délicate, il a été un des plus grands poètes de l'Espagne et du monde ; il s'est plaint parfois ; il avait une profonde tendresse pour son frère François le pauvre maçon, et une grande dilection pour ses fils et ses filles spirituelles. Mais il veut que dans l'usage des notions comme des attraits sensibles la désappropriation soit absolue. Usez comme n'en usant pas. Plus tard, sur la montagne, tout sera transfiguré. En attendant il faut commencer par tout perdre, c'est la loi du sentier. Dans l'ordre de la réalisation matérielle ou physique, renoncer à tout n'est pas possible, et renoncer par la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, à tels biens déterminés de la nature est le privilège de quelques-uns ; mais dans l'ordre de la réalisation spirituelle renoncer à tout est demandé à tous ceux qui veulent être parfaits. Il n'est pas deux issues au débat lamentable d'un esprit enraciné dans les sens, et qui leur communique son infini de désir. Donnez tout, pauvres hommes,

combien il est plus facile de tout donner que de donner à moitié. Tout ce que nous gardons est un cancer dans nos entrailles.

7. Le sens entraîne avec soi deux impuretés : une impureté contraire à la vie des vertus, et dont l'âme triomphe en usant droitement de ses facultés, et du sens lui-même ; et une impureté contraire à l'union contemplative, et dont l'âme triomphe en dépassant le sens. Pour guérir de la première, l'ascèse de Jean de la Croix connaît deux remèdes. « Il disait qu'on pouvait vaincre les vices et acquérir les vertus de deux manières. D'abord il y a la méthode ordinaire, et elle est la moins parfaite. Elle consiste à combattre un vice, péché ou tentation, en y opposant directement les actes de la vertu contraire. [...]

« La seconde manière [...] est à la fois plus facile, plus fructueuse et parfaite. L'âme y combat et détruit toutes les tentations de l'adversaire, et s'élève au degré le plus parfait des vertus, en usant des seuls actes et mouvements anagogiques inspirés par l'amour, sans autres exercices étrangers. Comment cela est-il possible ? Il l'expliquait de la façon suivante.

« Aussitôt que le premier mouvement ou la première attaque de quelque vice se fait sentir, — luxure, colère, impatience ou esprit de vengeance pour une injure reçue, etc., — il convient, non pas de s'y opposer par un acte de la vertu contraire, selon la première manière, mais de résister aussitôt par un acte ou mouvement d'amour anagogique qui s'oppose à l'attaque, en élevant le cœur à l'union

avec Dieu ; parce qu'en s'élevant ainsi l'âme s'absente d'ici-bas et se présente à son Dieu et s'unit à lui : et par là même le vice ou la tentation, et l'ennemi manquent leur but et demeurent frustrés, ne trouvant plus où frapper. L'âme en effet, qui « est plus là où elle aime que là où elle anime, » soustrait divinement la chair à la tentation, et l'ennemi ne trouve pas où placer ses coups et sa prise ; parce que l'âme n'est plus là où il voulait la frapper et la blesser. [...] L'âme s'est esquivée. [...] Ainsi naît dans l'âme cette vertu héroïque et admirable que le Docteur Angélique, saint Thomas, nomme vertu de l'âme parfaitement purifiée. »[1]

Pour guérir de la seconde impureté entraînée par le sens, et qui empêche par un brouillard de créatures l'union d'amour et de contemplation, il n'est qu'un remède : la nuit, le vide. Cette purification-là, qui intéresse en propre la théologie mystique, saint Jean de la Croix en traite de la façon la plus ample et la plus complète dans sa doctrine de la Nuit du Sens. Double nuit, active et passive[2], ou plutôt crépuscule,

---

1. Témoignage du P. ÉLISÉE DES MARTYRS, Silv., IV, pp. 349-350.

2. Il importe de comprendre que les nuits actives dont traite la *Montée du Carmel* et les nuits passives dont traite la *Nuit obscure* (aussi bien les deux ouvrages commentent-ils les mêmes strophes) sont deux aspects concomitants de la même vie et du même progrès. « A mesure que de son côté l'âme avance dans la négation et le vide des formes, Dieu la met en possession de l'union, et cela il l'opère passivement en elle, comme nous le dirons, avec le secours de Dieu, dans la Nuit passive de l'âme ». (*Montée*, liv. III, chap. II [I], Silv., II, p. 246). La *Montée* explique ce que l'âme (qui a déjà passé par la méditation, et qui est appelée d'une façon prochaine à la contemplation) doit faire de o ı côté

où pénètrent les âmes qui ont entendu l'appel à la contemplation (le saint ne s'adresse qu'à celles-là). D'une part l'âme s'exerce elle-même de sa propre initiative, exténuant le goût du sens et la force de l'attrait, endormant ses appétits. D'autre part c'est Dieu qui opère dans l'âme et qui la purifie lui-même d'une manière incomparablement plus efficace. Sans ce décapage divin de la nuit passive, l'âme ne sera jamais délivrée des taches pourtant voyantes qu'elle-même n'aperçoit pas, de ce goût des consolations, de cette présomption, sensualité, impatience, avarice, gourmandise, envie et paresse spirituelles qui sont les défauts ordinaires des apprentis de la perfection. Discernant des représentations du sens les réalités spirituelles, passant au delà des phantasmes, commençant de se connaître, et de comprendre que le divin l'emplira pour autant qu'elle sera vide, l'âme commence aussi d'entrevoir la paix de Dieu, entre

en ce progrès, la *Nuit*, ce que Dieu fait du sien. Ici et là Jean de la Croix demande à l'âme « courage et obstination courageuse » (*Avis et Sentences*, ms. d'Andujar, § 3, Silv., II, p. 322), ici courage à entreprendre, là courage à supporter.

Pourquoi saint Jean de la Croix n'a-t-il pas traité en même temps de ces aspects du progrès spirituel, et a-t-il préféré étudier à part la série active et la série passive ? La raison en est, à notre avis, que la correspondance entre les divers moments successifs de ces deux séries corrélatives n'est pas fixe, les divers moments de la seconde série pouvant anticiper ou retarder sur ceux de la première au gré des libres initiatives de Dieu.

Nous croyons toutefois que si l'on veut faire correspondre les deux séries d'une façon générale *(ut in pluribus)*, les nuits passives doivent être déportées sur la ligne du temps un peu plus loin que les nuits actives (qui préparent et disposent aux nuits passives). (Quant à la *troisième nuit* dont il est parlé au Livre premier, chap. II de la *Montée*, elle est décrite dans le *Cantique Spirituel* [fiançailles et mariage spirituel] et dans la *Vive Flamme).*

dans l'oraison de quiétude, début, petit début de la contemplation infuse.

8. Cette nuit obscure du sens « sert à accommoder le sens à l'esprit plutôt qu'à unir l'esprit avec Dieu »[1]. Chez les rares que Dieu ne voit pas trop pusillanimes pour les appeler aux purifications supérieures, elle se complique de souffrances et de tentations particulières ; alors se manifeste pour quelques-uns l'ange de Satan ou l'esprit de fornication, parfois l'esprit de blasphème, parfois l'esprit de vertige, qui défendent l'entrée de la Nuit de l'esprit. Celle-ci est double aussi, active et passive. Aussi dense, aussi obscure que les ténèbres de minuit, avant le matin éternel de la vision. Dans la nuit active de l'esprit, l'âme contemplative purifie son entendement par la foi, non seulement en demeurant dans l'obscurité pour ce qui regarde les créatures, mais encore en refusant toute lumière distincte, en rejetant, lorsqu'elle cherche Dieu dans la prière, toutes les représentations qu'elle pourrait se faire au sujet de Dieu et des choses spirituelles ; voilà ce qu'ici l'âme a à faire, c'est là son action à elle, se refuser à tout ce qui est dissemblable au divin. Car aucune chose créée, aucune pensée saisissable, aucune idée distincte, rien de ce que l'entendement peut comprendre en cette vie ne saurait servir ce moyen prochain de l'union divine. L'unique moyen propre et proportionné de

1. *Nuit obscure*, liv. II, chap. II, § I, Silv., II, p. 416.

l'union, c'est la pure foi, la foi que la charité vivifie et que les dons du Saint-Esprit rendent pénétrante et savoureuse. Laissez donc l'âme se concentrer en un seul acte général et pur ; « apprenez à être en repos et voyez que je suis Dieu »[1]. L'âme purifie de même sa mémoire par l'espérance, s'expropriant de tout, désemparée, mais Dieu devient tout son appui ; elle purifie sa volonté par la charité, risquant pour l'amour tout ce qu'elle aime, se détachant de tous les biens qui ne sont pas Dieu, et ces biens spirituels eux-mêmes, levant le couteau sur le gage même de toutes les promesses qu'elle a reçues.

Mais Dieu opère à lui seul de son côté, dans la plénitude de ses initiatives. C'est la nuit passive de l'esprit, l'« horrible nuit de contemplation », qui est la contemplation infuse elle-même ; comme la croix de Jésus, lieu des tourments suprêmes et des béatitudes de la paix. Il ne s'agit plus d'accommoder le sens à l'esprit, mais l'esprit créé à l'Esprit incréé. Agonie de la substance même, c'est ici que se consomme cette rencontre des extrêmes dont le Docteur mystique a une si terrible intuition. Les mesures de l'homme cessent de valoir ; dans l'atmosphère du surhumain toutes ses perceptions sont déconcertées, prennent des proportions incompréhensibles. Une lumière divinement pure perce l'âme obscure et impure, elle se croit persécutée de Dieu comme son ennemie, elle n'a plus le moindre appui, elle souhaite la mort, personne n'a plus pour elle la moindre pitié, « elle le croit, et il en est ainsi »[2]. Le divin la triture,

1. Ps. XLV, II.

2. *Nuit obscure*, liv. II, chap. V, § 7, Silv., II, p. 425.

dissout la substance spirituelle et l'absorbe en une profonde et absolue obscurité, elle est comme engloutie vivante par une bête, cigérée par son ventre ténébreux. Pour ôter la rouille humaine qui est au centre de l'âme, celle-ci ne doit-elle pas rougir au feu comme une chaudière vide, être détruite et anéantie en quelque façon, « puisque passions et imperfections lui étaient devenues connaturelles » ? « De telles âmes on peut dire[1] qu'en vérité elles descendent vivantes en enfer. »[2] C'est ainsi que les purifications passives de l'esprit enlèvent les taches profondes, invétérées, vieilles comme Adam, qui se confondent avec nous-mêmes, et cette « rudesse naturelle que tout homme contracte par le péché », et les imperfections actuelles, tout ce qui constitue les défauts des avancés. Comme l'amour et avec lui, elles rendent le cœur liquide. Car l'amour est là, c'est lui qui fait tout. Dépouillée, transformée, transparente, enflammée d'amour dans les ténèbres ; occupée par une lumière spirituelle surnaturellement simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, — l'âme est devenue apte à « pénétrer toutes choses, même les profondeurs de Dieu ».[3] « En cela se trouve le caractère propre de l'esprit purifié et anéanti selon toutes les affections et connaissances particulières. Ne goûtant rien, ne comprenant rien en particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il se trouve disposé à

1. *Et descendant in infernum viventes,* Ps. LIV, 16. Cf. *Job,* XVII, 16 ; XXI, 13.

2. *Nuit obscure,* liv. I, chap. VI, § 6, Silv., II, p. 430.

3. Saint PAUL, *I Cor.*, II, .O.

tout pénétrer, en sorte qu'il vérifie en lui la parole de saint Paul : *N'ayant rien et possédant tout ;* une telle béatitude était due à une telle pauvreté d'esprit. »[1]

9. Nous sentons ce qu'il y a de téméraire à avoir tenté de résumer en quelques lignes, et, pour autant, risqué de trahir un enseignement d'une plénitude incomparable, et qui transcende toute philosophie. Mais il fallait indiquer les moments principaux du trajet spirituel décrit par saint Jean de la Croix. A présent l'âme est au large ; elle a pris la clef des champs. Elle a passé par la Porte. « Et elle entrera et elle sortira, et elle trouvera des pâturages. » Il n'est même plus exact de dire que le sentier s'est élargi, c'est sur l'ampleur infinie de la liberté spirituelle que débouche la voie étroite : *Déjà par ici il n'y a plus de chemin. Parce que pour le juste il n'y a pas de loi.*

C'est la doctrine même de saint Paul[2]. Il n'y a plus de loi pour le juste, parce qu'il est devenu la loi elle-même, et plus que la loi, le roi. Il est comme les grands criminels, il n'a plus rien à perdre ; il a perdu son âme elle-même, cachée dans la lumière

1. *Nuit obscure*, liv. II, chap. VIII, § 5, Silv., II, p. 440-441.

2. Cf. *Rom.*, X, 4 : « Finis enim legis, Christus » ; *Galat.*, III, 24 : « Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo » ; V, 18 : « Quod si Spiritu ducimini, non estis sub lege » ; 23 : « Adversus hujusmodi non est lex » ; *II. Cor.*, III, 17 : « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas »; *Rom.*, VIII, 14 : « Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei ».

de la Trinité. L'amour l'a détruit et fait renaître, enseveli et ressuscité avec le grand Phénix aux cinq plaies. Agi par l'Esprit de Dieu et devenu fils de Dieu parce qu'en lui la grâce a porté son fruit, parce qu'ayant renoncé pour Dieu à sa personnalité humaine il a revêtu en quelque façon la personnalité de Dieu, « il va où l'impétuosité de l'Esprit l'emporte, et ne se retourne pas quand il marche »[1]. Il annonce la paix sur les montagnes, il est déconcertant et insaisissable, clair nuage qu'un souffle conduit ; il juge tout, et les hommes le traitent comme une épluchure mais ne peuvent pas le juger[2]. Il magnifie Dieu parce que Dieu est devenu en lui et par lui ce que Dieu seul peut être, et ce qu'il veut être en nous, une liberté suprême mouvant sans nul obstacle une autre liberté, et l'occupant tout entière, faisant vouloir à l'homme (l'homme en effet ne veut plus que le bien) tout ce qu'il veut, tout ce qu'ils veulent, car les deux vouloirs ne sont plus pratiquement discernables : Dieu et le saint ont échangé leurs cœurs. « Tu ne sais d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. »[3]

Liberté et spiritualité sont deux termes strictement corrélatifs. Liberté, gratuité, disponibilité, évasion du social et de l'opinion, plus de voie tracée, plus de lien, plus de loi, oui ! Seulement l'erreur est de chercher tout cela dans la chair. La loi est le seul chemin pour dépasser la loi, à condition que l'amour

1. ÉZÉCHIEL, I, 12.

2. « Spiritualis autem judicat omnia ; et ipse a nemine judicatur. » Saint PAUL, *I. Cor.*, II, 15.

3. JOAN., III, 8.

y passe. C'est à cause de son obéissance que le Christ a été exaucé. La liberté n'est pas là où est l'esprit de poésie ou l'esprit de mathématiques, ou l'esprit des nourritures de la terre, mais où est l'Esprit-Saint, qui sanctifie et qui sacrifie.

« Personne ne connaît ce qui est en Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. »[1] C'est l'Esprit de Dieu qui illumine et vivifie sur la montagne de perfection. Esprit de crainte filiale, esprit de piété, esprit d'intelligence, esprit de conseil, esprit de force, esprit de science, esprit de sagesse, par les sept dons qu'il touche et anime en elle, c'est lui qui porte l'âme à l'union mystique et qui dégage en elle la suavité de Dieu :

Souffle à travers mon jardin
pour que ses parfums se répandent.

Les fruits du Saint-Esprit, la chasteté, la continence, la modestie, la fermeté de la foi, la mansuétude, la bénignité, la bonté, la patience, la longanimité, la paix, la joie, la tendresse de la charité, voilà les productions ultimes et délectables qui surabondent là-haut. Les quatre vertus cardinales, inférieures aux dons, et qui sont devant la sagesse comme le portier devant le roi, sont inscrites sur les flancs de la montagne. Au sommet, plus haut que les dons, la foi, l'espérance et la charité, qui atteignent Dieu, relient l'homme à son centre. Et la sécurité, que l'âme a trouvée maintenant avec la liberté, pour leur avoir dit d'abord : ni ceci, ni cela. *Depuis que je me suis*

1. Saint Paul, *I Cor.*, II, 11 (onze).

placé dans le rien, je trouve que rien ne me manque. Qui a rejoint au fond de soi la vie de toute vie habitant en soi par la grâce, il possède désormais le tout. *Quand je ne le voulus pas avec amour-propre, il s'est donné à moi sans que je le cherchasse.*

« Miens sont les cieux et mienne est la terre, miens sont les hommes, les justes sont miens et miens les pécheurs ; les anges sont miens, et la Mère de Dieu, et toutes les choses sont miennes ; et Dieu même est mien et pour moi ; car la Christ est mien et tout pour moi. Eh bien donc, que demandes-tu et cherches-tu mon âme ? Tien est tout ceci et tout est pour toi. »[1]

Divin Silence. Sagesse divine. Unité de vie, communication sans fin des biens de l'amitié ; festin perpétuel où le prodigue retrouvé s'enivre de sagesse, où dans le royaume du Père, dans le ciel intérieur de l'âme divinisée, le Fils boit avec les fils le vin nouveau de la béatitude éternelle. *Secura mens quasi juge convivium.*[2]

10. Quand la nuit de l'esprit a été assez profonde, quand la substance de l'âme a été assez dissoute, *cupio dissolvi et esse tecum,* alors ce qui fait son désir, *être avec toi* devient senti et touché ; c'est l'invasion de la paix. Dans l'état que saint Jean de la Croix appelle les fiançailles spirituelles, la contemplation devient lumineuse. Crépuscule du matin. Sans voir Dieu dans son essence, l'âme expérimente cependant

1. *Avisos y sentencias* (manuscrit d'Andújar), Silv., IV, p. 235.

2. *Prov.*, XV, 15.

qu'il est tout, dans des vues transperçantes, dans une connaissance toute dépouillée d'accidents et d'images et dont la suavité la pénètre, parfois jusqu'à la moelle des os. Mais la paix n'est pas complète encore, parce que les visites de Dieu restent intermittentes, et que l'âme reste exposée aux terreurs du démon.

La paix parfaite promise par Jésus est donnée avec l'union transformante ou mariage spirituel. « D'après la Sainte Écriture (*Gen.*, II, 24), par la consommation du mariage les époux sont deux en une seule chair ; de même, par la consommation de l'union spirituelle entre Dieu et l'âme, ceux-ci sont deux natures en un seul esprit et amour. »[1] L'âme possède alors les droits illimités de l'épouse, Dieu lui révèle tous ses secrets. Force terrible de cette âme entièrement soumise à la volonté de Dieu ! Elle participe en quelque manière à l'impassibilité des anges, les eaux de la douleur ne peuvent plus la désagréger, la contrition même de ses fautes, qui est parfaite, a cessé d'être affligeante, les démons n'osent plus l'attaquer, elle semble identifiée à la paix elle-même. « Dans cet état elle est d'une certaine manière comme Adam dans l'état d'innocence, quand il ne savait pas ce qu'était le mal : si innocente elle-même qu'elle ne comprend pas le mal et ne juge nulle chose à mal ; elle entendra parler de choses très mauvaises, les verra de ses yeux, et elle ne pourra pas comprendre le mal qui est là ; parce qu'elle n'a plus en soi

1. « ...son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice San Pablo... » *Cantique*, seconde réd., str. 22, Silv., III, p. 320 ; c. première éd., str. 27, *ibid.*, p. 132.

d'inclination au mal, par où elle le reconnaîtrait en autrui. »[1] Confirmée en grâce, elle « est devenue, autant que la vie terrestre le permet, Dieu par participation »[2]. Et toujours anéantie, parfaitement vide, mais de tout ce qui n'est pas la vérité de Dieu et l'amour. « Parce que mon cœur a été enflammé, mes reins ont été changés ; et j'ai été réduit à néant, et je n'ai plus rien su. *Et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi.* »[3]

11. Ces choses sont exposées dans le *Cantique Spirituel* et dans la *Vive Flamme ;* pour les rapporter nous nous sommes servis des expressions mêmes du Saint. La terre en aucun siècle n'a été privée d'âmes saintes qui les aient expérimentées, et sans lesquelles tous nos biens d'ici-bas seraient depuis longtemps dissipés. Leur expérience fait écho à celle de saint Jean de la Croix. De quelques précieuses notes sur le mariage spirituel écrites il y a une cinquantaine d'années par un religieux de la Compagnie de Jésus, et récemment publiées, citons (de tels documents n'abondent pas) une page particulièrement instructive. « L'âme de ce bienheureux état, écrivait le Père Rabussier[4], arrive à avoir l'habitude de tout

1. *Ibid.*, seconde rédaction, str. 26, (17), Silv., III, pp. 348-349. — Cf. *Vive Flamme*, str. 2, vers 6 : « Finalement tous les mouvements, toutes les opérations [et inclinations] que l'âme tenait auparavant du principe [et de la force] de sa vie naturelle, sont changés dans cette union en mouvements divins ». Silv., IV, p. 45 (152). Cf. plus haut, chap. VIII, p. 600, note 1.

2. *Cantique*, str. 27 (22), Silv., III, p. 132.

3. Ps. LXXII, 22.

4. *Revue d'ascétique et de mystique*, juil. 1927, p. 289. — Le

posséder de ce qu'elle peut désirer en vue de Dieu, et non seulement pour elle, mais pour le plus grand bien des âmes. [...] Dans cette conformité de volonté, la personne du mariage spirituel expérimente même ceci : lorsque la pensée d'un désir lui traverse l'esprit, elle n'a pour l'éprouver qu'à rentrer dans le cœur de cette oraison ; si ce désir part de là, c'est un signe évident que Dieu veut l'exécuter ; sinon, ce désir s'évanouit tout seul. L'habitude de tout posséder ainsi engendre peu à peu une certitude, supérieure à tout, que ce que Dieu fait désirer le plus s'accomplira ; même le futur n'est pas tout à fait exact, car cette habitude va jusqu'à expérimenter et voir clairement que tout s'accomplit et se décide par le fait même de cette oraison.

« Ainsi [...] quand plus d'une âme est entrée dans la pleine possession de cette oraison, et que l'Esprit-Saint leur inspire dans une trame admirable des désirs unanimes convergeant vers le même but, c'est une force irrésistible. [...] C'est un grand malheur quand sur un grand nombre d'âmes à la tête de l'apostolat, il n'y en a pas une seule de cette oraison ; alors, les saints nous l'enseignent, un pays décline et la Providence semble disposer toutes choses contre les bons et en faveur des méchants. [...]

« Mais comment se fait-il qu'une telle domination soit attachée à l'oraison du mariage spirituel, quand

---

Père Rabussier est mort en 1897. Ces notes avaient été rédigées à l'intention de Madame Cécile Bruyère, abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, à l'époque où elle préparait son ouvrage, devenu classique, sur l'*Oraison d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique*.

tant de millions de saints et d'anges qui sont confirmés dans ces grâces n'enchaînent pas les démons et ne triomphent pas des pécheurs ? Reconnaissons ici que Dieu fait tout dans l'ordre, que le ciel et l'Église de la terre sont distincts. De même qu'il y a dans une seule étoile de quoi fondre toutes les glaces de la terre, et cependant nous subissons l'hiver ; de même que pour faire agir un bras de levier, il lui faut un point d'appui, Dieu veut que toute action du ciel ici-bas ait un point d'appui sur la terre ; ce point d'appui, ce sont les saints qui poursuivent encore leur pèlerinage de cette vie... »

Ce contemplatif explique ensuite que dans l'état de mariage spirituel la souffrance (souffrance d'oraison, due à l'action divine, et qui désormais n'est plus que communion à la Passion rédemptrice) peut coexister avec la paix toute pure et inamissible[1]. Une telle âme a « cette souveraine béatitude de ne pouvoir plus souffrir que de la main de Dieu ». « La souffrance pénètre alors dans l'intime de l'âme, là où réside l'oraison du mariage spirituel, là où se trouve le foyer de la peine du dam pour un damné. Nous avons dit aussi que ces grandes souffrances ne nuisent aucunement à la paix. Oui, il y a même toujours un fond de bonheur, parce que le rejail-

1. Cf. Sainte THÉRÈSE, *Le château intérieur*, VIIes Demeures, chap. III, trad. des Carmélites de Paris, t. VI, pp. 294-296. « Le second effet (du mariage spirituel) est un immense désir de souffrir. [...] Leur béatitude, elles la trouvent à venir en aide au Crucifié... » ; et aussi chap. IV, *ibid.*, p. 306. — On t ouve dans l'ouvrage déjà cité de Madame Cécile Bruyère (chap. XIX, pp. 370 et suiv.) des pages très remarquables sur les souffrances propres à l'état d'union parfaite.

lissement de la source infiniment profonde du mariage spirituel est toujours à volonté. »

Entrons ensemble plus avant dans la profondeur,

disait Jean de la Croix. Entrons dans cette « épaisseur compacte » de sagesse et de mystères et de merveilles sans nombre, dans cette immense « profondeur de sagesse et de science divines »[1] qui est la montagne de Dieu dont parlait David : *Mons Dei, mons pinguis ; mons coagulatus.* « Cela peut s'entendre aussi de l'épaisseur des souffrances et des tribulations où l'âme aspire à pénétrer, souffrir est le moyen pour entrer dans la profondeur de la délectable sagesse de Dieu. Car la souffrance plus pure conduit à une plus intime et plus pure connaissance, et par conséquent à une joie plus pure et plus élevée, parce qu'elle est plus intérieure. C'est pourquoi l'âme ne se contente pas d'une manière quelconque de souffrir, quand elle dit : Entrons plus avant dans la profondeur. Job, désirant cette souffrance, disait : « Qui me donnera que ma prière » soit exaucée, que Dieu m'accorde l'objet de mon » attente ? lui qui a commencé, qu'il me broie lui- » même, qu'il étende sa main, qu'il me brise, et que » j'aie cette consolation de n'être ni épargné ni sou- » lagé dans la douleur dont il m'afflige... » Oh ! si l'on finissait par comprendre qu'on ne peut pas pénétrer dans la profondeur et la sagesse des richesses divines sans pénétrer dans la profondeur de la souffrance de toutes manières, l'âme plaçant en cela sa conso-

1. *Cant.*, str. 35 (36), Silv., III, p. 160.

lation et son désir ! Et comme l'âme qui désire tout de bon la sagesse, désire premièrement entrer tout de bon dans l'épaisseur de la Croix ![1]

Le bienheureux repos de l'âme transformée n'est pas un repos d'immobilité, car elle n'est pas à son terme, c'est la stabilité d'un mouvement et d'un désir triomphants, dont la véhémence se multiplie sans cesse. L'âme veut aimer Dieu comme elle est aimée de lui : *égaler l'amour divin* est son unique préoccupation. « Tant qu'elle n'est pas arrivée là, elle n'est pas satisfaite ; et dans l'autre vie même elle ne le serait pas (comme saint Thomas l'affirme *in opusculo de Beatitudine*) si elle n'éprouvait pas qu'elle aime Dieu autant qu'elle est aimée de lui.[2] » Elle peut mourir de ce désir[3]. Elle est devenue tout amour, elle ne fait plus qu'aimer :

Désormais je n'ai plus qu'un office,
Mon seul exercice est d'aimer.

---

1. *Cant.*, str. 35 (36), Silv., III, p. 161 (402-403). — Cf. *Vive Flamme*, str. 2, vers 5. Silv., IV, pp. 40-41 (147) : « O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées dans les voies spirituelles, si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées, pour atteindre par la souffrance cette sécurité et cette consolation ! Si vous saviez combien il est impossible, sans épreuves, d'atteindre le but auquel l'âme aspire, et combien on recule sans elles, vous ne chercheriez jamais les consolations, ni celles de Dieu, ni celles des créatures ! Vous préféreriez porter la Croix, et en vous y attachant, vous ne demanderiez à boire que du fiel et du vinaigre pur ».

2. *Cant.*, seconde rédaction, str. 38 (37), Silv., III, p. 411. — Voir plus haut chap. VIII, pp. 639-640, et plus bas p. 748, note 1.

3. Cf. *Vive Flamme*, str. 1 vers 6, Silv., IV, p. 23, et surtout seconde rédaction, p. 127.

12. Cette égalité d'amour, qui ne sera définitive et consommée que dans la vie future, a commencé dès le temps des « fiançailles » spirituelles : « en l'appelant *frère*, elle fait connaître l'égalité d'amour que créent entre eux deux les fiançailles...[1] » Alors l'âme, dans son échange d'amour avec Dieu, ne laissant pour ainsi dire rien se perdre de la grâce offerte[2] (nous autres, quand un fleuve nous est offert, c'est une goutte d'eau que nous utilisons), alors l'âme fiancée rend à son Dieu mesure pour mesure, autant d'amour, à chaque moment de son progrès, qu'elle reçoit d'avances et de prévenances de l'éternelle volonté par laquelle il veut que tous les hommes soient sauvés. Or, maintenant, à cette sorte d'égalité, qui est comme une condition ou disposition prérequise, une autre s'ajoute, privilège de l'union consommée.

L'acte d'amour produit par l'âme est fini et mesuré, comme son degré de charité ; toutefois si l'amour dont Dieu l'aime est fini aussi et mesuré quant à son terme (car Dieu n'aime pas également toutes choses[3]), en lui-même et dans sa substance, *ex parte*

1. *Cant.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 135. Cf. str. 15, p. 82 : « Ce baiser est l'union dont nous parlons, en laquelle l'âme s'égale à Dieu par l'amour. C'est là ce qu'elle veut quand elle dit : *qui lui accordera que l'Aimé soit son frère ?* Ce qui signifie et implique égalité ».

2. Cf. plus loin l'Annexe VIII.

3. « Cum amare sit velle bonum alicui, *duplici* ratione potest aliquid magis, vel minus amari. *Uno modo* ex parte ipsius actus

ipsius actus voluntatis, il est infini, en effet c'est du même amour éternel et subsistant dont Dieu s'aime que les créatures sont aimées de lui, comme termes finis et contingents (et quand elles seront bienheureuses, c'est de sa joie à lui qu'elles seront les convives, *intra in gaudium Domini tui*). Comment donc en cette infinité même égaler le divin amour ? « L'âme voit la vérité de l'immensité de l'amour dont Dieu l'aime, elle ne veut pas l'aimer moins hautement ni moins parfaitement...[1] » C'est ici le mystère propre des épousailles ; si difficile qu'elle soit à entendre et à bien rapporter, la doctrine de Jean de la Croix est formelle là-dessus. Essayons d'en dégager les principes.

« Celui qui adhère à Dieu, dit saint Paul, est un seul esprit avec lui. » *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.*[2] Au point de vue de l'entité, dans le registre de l'être propre des choses, il y a toujours dualité, que dis-je, distance infinie entre l'âme et l'amour incréé. Mais il est un autre ordre que celui de l'entité, et c'est à lui que fait allusion le mot de saint Paul : « un seul esprit », dit-il, non « un

voluntatis, qui est magis, vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. *Alio modo* ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et si dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri ». *Sum. theol.*, I, 20, 3.

1. *Cant.*, str. 37 (38), Silv., III, p. 167.

2. Saint PAUL, *I Cor.*, VI, 17.

seul être ». C'est l'ordre de l'amour en tant qu'amour, considéré non pas dans ses constitutifs ontologiques d'essence et d'existence (alors il est considéré comme être), mais bien dans la réalité absolument propre de l'immatérielle intussusception par laquelle l'autre en moi devient plus moi que moi-même. On dit que l'effet formel de l'amour est que l'aimé soit à moi comme moi-même, ou un autre moi-même.[1] Si l'activité immatérielle de la connaissance est devenir l'autre en tant qu'autre, l'activité immatérielle de l'amour est se perdre en l'autre en tant que soi, m'aliéner dans la réalité de l'autre[2] en tant qu'il devient plus moi que moi-même[3]. C'est en cela que l'amour est « extatique », — *in amore amicitiae affectus alicujus simpliciter exit extra se*[4], — et qu'il

1. « Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae [c'est de cet amour seulement que nous parlons ici], vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum ; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi, et inde est, quod amicus dicitur esse *alter ipse ;* et Augustinus dicit in IV. *Confess. : Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae meae* ». Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 28, 1. Cf. *ibid.*, ad 2 : « Amans se habet ad amatum, in amore amicitiae, ut ad seipsum ».

2. Cognitio perficitur per hoc, quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem ; sed amor facit, quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est : unde amor est magis unitivus, quam cognitio ». *Sum. theol.*, I-II, 28, 1, ad 3. — Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 125-127.

3. C'est ce que saint Thomas appelle « complacentia amati interius radicata » (*ibid.*, a. 2). Et encore : « Amatum continetur in amante inquantum et impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam ». (*Ibid.*, a. 2, ad 1).

4. « Quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter amicum ». Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 28, 3.

liquéfie le cœur, *ut amatum in ipso subintret*[1], — et qu'il est cause de tout ce que fait celui qui aime[2].

Le mystère de l'union cognitive, et du vrai, oblige le philosophe à concevoir un « être de connaissance » et un *esse intentionale* qui n'est pas l'être entitatif ou être de nature. Le mystère de l'union d'amour, et du bien, l'oblige à concevoir un *être intentionnel d'amour*[3] qui n'est pas non plus l'être entitatif[4].

---

1. *Sum. theol.*, I-II, 28, 5, ad contr.

2. *Ibid.*, a. 6.

3. Par analogie avec l'être intentionnel selon lequel procède le verbe mental nous appelons ici « intentionnel » l'*esse* immatériel selon lequel procède l'esprit d'amour. Mais il importe de comprendre qu'à cause de la fonction propre de la volonté, et de son immatérialité non pas certes moins pure en elle-même, mais moins « séparée » des choses, et toute tournée vers leur état concret (cf. *Sum. theol.*, I, 82, 3) l'intentionalité joue là d'une façon tout à fait différente. L'être intentionnel d'amour n'est pas, comme l'être intentionnel de connaissance, un *esse* en vertu duquel l'un (le connaissant) devient l'autre (le connu), c'est un *esse* en vertu duquel — processus immatériel encore mais tout différent — l'autre (l'aimé), spirituellement présent dans l'un (l'aimant) à titre de poids ou d'impulsion, lui devient un autre lui-même.

4. C'est ce que saint Thomas indique, lorsqu'il dit : « Processio verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante : sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente ». *(Sum. theol.*, I, 27, 3.)

Il y a donc un certain être immatériel propre à l'union d'amour, selon lequel l'aimé est dans la volonté aimante, comme il y a un certain être immatériel propre à l'union cognitive, selon lequel le connu est dans l'intelligence connaissante : ici présence par mode de similitude, et où le connaissant devient le connu ; là présence par mode d'impulsion et de motion, et où l'aimé devient

Dans la vision béatifique l'intelligence créée et l'essence incréée demeurent entitativement distantes à l'infini, et pourtant l'âme, dans son activité surnaturelle de connaissance, devient Dieu selon l'être intentionnel de connaissance. Dans le mariage spirituel la volonté créée et l'amour incréé demeurent entitativement distants à l'infini, et pourtant l'âme, dans son activité surnaturelle d'amour, se perd ou s'aliène en Dieu devenu selon l'être ou l'actualité d'amour plus elle qu'elle-même, principe et agent de toutes ses opérations. Tout a été dit là-dessus par le saint lui-même, en une parole d'or, que nous avons déjà citée : « ils sont *deux natures en un seul esprit et amour de Dieu* »[1].

« En cet état l'âme ne peut pas faire d'actes que le Saint-Esprit ne la meuve à ceux-ci. Et à cause de cela tous ses actes sont divins...[2] et bien qu'ils

---

le principe d'action, le « poids » de l'aimant (*ibid.*, a. 4). Les grands thomistes ont admirablement approfondi et développé les questions concernant l'être de connaissance ; on trouve aussi chez eux (cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, Phil. Nat., I. P., q. 13, *de Fine* : *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 7 et qq. 36-38, disp. 15, a. 3, 4 et 5) les principes féconds d'une élaboration semblable concernant l'être intentionel d'amour et la spiration d'amour. Mais cette élaboration reste encore à faire.

1. « Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor de Dios », *Cant.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 132 (320). (Cf. plus haut p. 727 et chap. VIII, p. 643). « Tout ce qu'on en peut dire, c'est que l'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu... C'est ici que le petit papillon expire, mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie ». Sainte THÉRÈSE, *Le Château Intérieur*, VIIes Demeures, chap. II, trad. des Carmélites de Paris, t. VI, pp. 286, 288.

2. *Vive Flamme*, str. 1, vers 1, Silv., IV, p. 8 (111).

procèdent de Dieu ils sont aussi les siens, car Dieu les opère en elle et par elle, qui donne sa volonté et son consentement.[1] » Mais ce n'est pas seulement l'action motrice et efficiente de Dieu sur l'âme qu'il faut considérer ici. Si l'action divine s'épanouit ainsi dans l'âme sans nul obstacle surgi du néant de la créature, c'est qu'en même temps et sous cette même action, dans l'ordre de la causalité formelle, l'âme est *transformée en Dieu :* non pas, — ainsi qu'on l'a déjà vu à propos de la grâce sanctifiante et de l'habitation de Dieu dans l'âme,[2] — par un changement entitatif de son être en l'être ou la substance de la déité, et non pas davantage en un sens simplement moral ; cela se produit d'une manière « physique » ou ontologique, mais dans l'ordre de la relation de l'âme à Dieu comme objet, en tant que par la grâce l'âme est rendue capable de Dieu et tournée vers Dieu *à voir et à aimer* comme il se voit et comme il s'aime.[3]

Or ici s'accomplit en plénitude ce dont la grâce sanctifiante est le principe et la racine. Cette transformation plénière a lieu de deux façons différentes : ou bien selon « la vie béatifique qui consiste en la vision de Dieu, et qui suppose le passage par la mort corporelle », — ou bien selon « la vie spirituelle par-

1. *Ibid.*, vers 3, p. 12 (114).

2. Voy. plus haut, chap. VI, pp. 504-505 et 510-511.

3. L'âme vit divinement parce qu'elle a des opérations dont l'objet est Dieu selon sa propre essence. « Chaque vivant vit par ses opérations, comme disent les philosophes : en ayant ses opérations en Dieu, par l'union qu'elle a avec lui, l'âme vit la vie de Dieu, et sa mort s'est changée en vie... » *Vive Flamme*, str. 2, vers 3, Silv., IV, p. 44 (151).

faite, qui consiste en la possession de Dieu par union d'amour »[1]. Ainsi, suivant l'enseignement et le témoignage du saint, il est nécessaire de reconnaître, avant la fin ultime de la vie humaine, fixée dans l'éternité par la vision, une sorte d'anticipation de la gloire dans le temps lui-même, une possession de Dieu dès ici-bas qui a lieu par l'amour. L'amour devance l'intelligence ; *cucurrit Petro citius*... Et n'est-il pas dès le temps le même qu'en l'éternité ?[2] Le salaire que l'intelligence ne recevra que dans la vie future, parce qu'elle ne transforme l'âme en Dieu que si elle le voit, après séparation de l'âme et de la chair, — l'amour peut le recevoir dans la vie présente, parce que pour transformer l'âme en Dieu il lui suffit d'aimer Dieu, mais de l'aimer jusqu'à séparer l'âme d'elle-même.

La transformation dont nous parlons a donc lieu, d'après saint Jean de la Croix, par l'amour et dans la ligne de ce que nous appelons ici l'être intentionnel d'amour. « C'est l'amour seul qui joint et unit l'âme à Dieu[3]... C'est l'amour qui unit l'âme à Dieu ; et plus l'âme franchit de degrés d'amour, plus profondément elle entre en Dieu et se concentre avec

1. *Vive Flamme*, str. 2, vers 5, Silv., IV, p. 43 (150). — Ainsi qu'on l'a expliqué plus haut (cf. chap. VI, § 14), cette « union d'amour » est *possessive* parce que, grâce aux dons d'intelligence et de sagesse, la transformation d'amour de l'âme en Dieu est elle-même, sous une inspiration et une illumination spéciales du Saint-Esprit, le moyen formel d'une connaissance expérimentale de Dieu, d'une passion des choses divines.

2. Voy. plus haut chap. VI, p. 505.

3. *Nuit obsc.*, liv. II, chap. XVIII, Silv., II, p. 484. Cf. plus haut, pp. 710-711 et chap. VIII, pp 638 et 678.

lui ... [1] Ce que tu veux que je demande, je le demande ; ce que tu ne veux pas, je ne le veux pas et ne puis le vouloir, l'idée même de le demander ne peut me venir à l'esprit... et ainsi mon jugement sort de ta face. [2] » *De vultu tuo judicium meum prodeat*... [3]

Entre le mariage spirituel et les états qui le précèdent il y a une sorte d'hétérogénéité ; saint Jean de la Croix, comme sainte Thérèse, marque très fortement cette différence de nature. Dans l'état des fiançailles spirituelles « l'âme est arrivée à avoir Dieu en elle par la grâce de conformité de volonté, [4] » — selon toute la droiture de la conformité de sa volonté à elle. Mais « ce ne sont là que des dispositions pour l'union du mariage », et « cela n'a rien à voir avec les faveurs et les délices de celui-ci » : alors l'âme « n'a pas seulement Dieu en elle-même par la grâce, elle l'a aussi par l'union », — selon toute la force et la douceur de sa volonté à lui, et par « communication et union des personnes » [4], comme il arrive dans le mariage. A chaque phase du progrès de la vie de la grâce, les Personnes divines, dit saint Thomas, sont *envoyées* à l'âme [4]. Maintenant

1. *Vive Flamme*, str. I, vers 3, Silv., IV, pp. 13-14 ; seconde rédaction, p. 115 : « C'est moyennant l'amour (*mediante el amor*) que l'âme s'unit à Dieu... ».

2. *Ibid.*, str., I, vers 6, pp. 27-28 (132).

3. Ps. XVI, 2.

4. « Ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad. » *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV, p. 61 (168).

5. *Ibid.*

6. *Sum. theol.*, I, 43, 3. — Cf. plus haut, chap. VI, § 10.

elles lui ont été envoyées et données définitivement et en plénitude, et jusqu'en son centre le plus profond, sans que sur terre, et avant l'ultime transformation qui se produira à la mort, aucune nouvelle mission puisse avoir lieu.

Mais c'est plus que jamais, comme en témoignent la *Vive Flamme* et le *Cantique,* par l'amour, en la vie d'amour et selon l'*esse amoris* que tout s'est accompli. Les fiançailles spirituelles étaient encore la transformation d'amour en devenir, ou les dispositions dernières à cette transformation ; le mariage spirituel est cette transformation consommée : « transformation totale en l'Aimé »[1] ; opposition du *fieri* et du *factum esse* dont nous ne connaissons à pareil degré d'exemple sensible que dans l'ordre des changements substantiels, mais il faut entendre que ce qui est vrai ici de l'être de nature ou être entitatif, se vérifie là de l'immatériel être d'amour, où le principe de gravitation de tout un univers spirituel est comme transessencié en un autre esprit (il reste le même entitativement, il devient un autre spirituellement). C'est ainsi que saint Jean de la Croix recourt à l'image classique de la flamme et du bois[2]. Le bois devient feu, mais tant qu'il garde en lui de son humidité propre, il crépite, il fume, exhale des vapeurs et des larmes, il se transforme, il n'est pas transformé. Quand il n'est plus que charbon incandescent, ou pure flamme, alors il est transformé (qu'il perde par là même son être entitatif, c'est là

1. *Cant.*, str. 27 (22), vers 1, Silv., IV, p. 132 (320).

2. *Vive Flamme,* str. 1, vers 4, Silv., IV, pp. 16-20 (119-124) ; *Cant.*, str. 38 (39), vers 5, Silv., III, p. 176 (423).

que se trouve en défaut une telle comparaison, où précisément n'entre en scène que cet être-là). Le Saint emploie encore une autre métaphore, où il n'est plus question de changement substantiel, mais qui reste tout aussi inadéquate : « Ainsi, quand la lumière de l'étoile ou de la lampe se joint et unit à celle du soleil, ce qui éclaire n'est plus ni l'étoile ni la lampe, mais le soleil, qui a fondu en soi les autres lumières »[1]. Et sainte Thérèse : « On dirait l'eau du ciel, qui tombe dans une rivière ou une fontaine, et se confond tellement avec elle, qu'on ne peut plus ni les diviser, ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel. Ou bien c'est un petit ruisselet qui se jette dans la mer, et qu'il est impossible d'en séparer »[2]...

Quoi qu'il en soit des comparaisons, on comprend que tant que l'amour n'a pas achevé de transformer l'âme, celle-ci vit de sa propre vie, progressivement divinisée sans doute, toujours enclose cependant en ses limites créées, toujours finie (non seulement quant à sa structure entitative, ce qu'elle sera toujours, mais quant à l'union d'amour elle-même qui cause ses opérations, et qui est comme la respiration de sa liberté). Elle est un tout qui fait des échanges avec le Tout. Mais lorsque la transformation d'amour est accomplie, et que tout dans l'âme est évanoui de

1. *Cant.*, str. 27 (22), vers 1, Silv., III, p. 132 (321).

2. Sainte THÉRÈSE, *Le Château intérieur*, VIIes Demeures, chap. II. (Trad. des Carmélites de Paris, t. VI, p. 287). « Dans le mariage spirituel, écrit saint Alphonse de Liguori, l'âme est transformée en Dieu, et ne fait qu'un avec lui, à la manière d'un vase d'eau qui, jeté dans la mer, ne fait plus qu'un avec elle. » (*Homo apost.*, append. I, nº 18.)

ce qui n'exhale pas l'amour même, alors elle est en quelque façon le Tout, c'est l'infinité même de la vie de Dieu qui fait irruption en elle, comme si la mer entière entrait dans le fleuve, je dis dans un fleuve amoureux, jaillissant en opérations vitales, et qui pourrait devenir, depuis sa source, un seul *esprit* avec la mer. Tout l'univers, dit saint Thomas d'Aquin, peut être contenu dans la moindre de ses parties, si celle-ci est connaissante [1]. La vie éternelle et infinie de Dieu peut emplir la moindre de ses créatures, si celle-ci est aimante, et laisse faire jusqu'au bout en elle l'Amour qui l'a aimée le premier. *Je vis mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi.*

13. Ces principes permettent, croyons-nous, d'entendre dans toute sa force [2] ce que saint Jean de la

1. *De Verit.*, q. 2, a. 2.

2. « Parfois, écrit le Père POULAIN, les mystiques se laissent aller à des *exagérations* de langage, dans l'impuissance où ils sont de bien dépeindre tout ce qu'il y a d'élevé dans cette participation. Ils diront qu'on pense par la pensée éternelle de Dieu, qu'on aime par son amour infini, qu'on veut par sa volonté. Ils semblent confondre les deux natures, divine et humaine. Ils décrivent ainsi ce que *l'on croit* sentir ; comme les astronomes, ils parlent le langage des apparences ». (*Des Grâces d'Oraison*, 5e éd., p. 282. Les mots soulignés sont soulignés par l'auteur. Cf. *Ibid.*, pp. 288-289.) Nous espérons montrer ici que pour exonérer saint Jean de la Croix de toute ombre de panthéisme ou de confusion « des deux natures », il n'est pas nécessaire d'admettre que dans l'instant qu'il enseigne les plus hauts mystères de l'union d'amour à la Vérité première il se laisse aller à des *exagérations* de langage, et qu'il parle le *langage des apparences*, décrit non pas ce qu'il sent, mais ce qu'il *croit* sentir, bref se tient « comme les astronomes », dans l'ordre de ce qui

Croix enseigne de l'état de mariage spirituel. Sa doctrine nous apparaît ici sous trois aspects inséparables.

Ainsi c'est donner ; et d'abord et essentiellement, dans l'abîme scellé de l'activité immanente, donner le tout de soi-même. Ce que donne l'âme épousée, elle le donne par son acte d'amour fini, et inséparablement, indiscernablement, par l'Amour infini lui-même, elle aime Dieu du même amour dont il l'aime, et dont il s'aime. Comment cela ? C'est l'effet même de l'union d'amour, telle que nous venons d'essayer de l'expliquer. L'Amour incréé est devenu, selon l'immatériel être d'amour, le principe et l'agent de tout ce qu'elle fait.

« La volonté de l'âme changée en volonté de Dieu, tout entière est devenue volonté de Dieu, non que soit détruite la volonté de l'âme, mais elle est faite volonté de Dieu. Et ainsi l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle ; et elle peut l'aimer autant qu'elle est aimée de lui, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, en le même amour dont il l'aime, qui est le Saint-Esprit, qui est donné à l'âme, selon le mot de l'Apôtre : *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*[1]... Il lui montre à l'aimer comme il s'aime... Il la transforme en soi, et lui donne par là ce même amour dont il l'aime, ce qui

---

paraît, non de ce qui est, quand il témoigne des souveraines réalités vécues par lui. C'est une singulière invention de placer l'*apparence* au bout de la sagesse mystique, comme au bout d'un télescope.

1. *Rom.*, V, 5.

est proprement lui montrer à aimer, et comme lui mettre l'instrument en main, lui dire comment il faut faire. C'est de cette façon qu'ici l'âme aime Dieu autant qu'elle est aimée de lui, puisque leur amour à eux deux est un seul amour. Ainsi non seulement l'âme a été instruite, elle est encore passée maître en l'amour, étant unie au Maître lui-même, et par suite elle est contente, ce qui ne se peut tant qu'elle n'est pas parvenue à cet amour qui consiste à aimer Dieu complètement du même amour dont il s'aime. Cela toutefois ne se peut pas parfaitement dans cette vie, mais du moins c'est possible en quelque manière dans l'état de perfection, qui est l'état de mariage spirituel dont nous parlons. [1] »

14. L'âme épousée aime donc et donne par l'amour infini lui-même ; c'est par lui qu'elle opère selon l'être intentionnel d'amour, tout en opérant selon l'être entitatif par ses propres actes finis. Et que donne-t-elle ainsi ? Non pas seulement elle-même et son tout, mais ce qui est son tout plus que son tout, son intime et sa vie plus que sa vie même et sa propre intimité. Dieu en effet, comme à une véritable épouse, lui a donné droit sur lui, l'a rendu propriétaire de ses biens, elle peut en disposer, les donner à qui elle veut. Elle donne donc Dieu à Dieu ; son acte d'amour mesuré en soi et fini, donne à Dieu, par l'Amour infini de Dieu, l'Infini lui-même, un don sans mesure. Donation qui ne doit évidemment pas s'entendre de l'ordre entitatif, comme si l'âme avait pouvoir

1. *Cantique*, str. 3, (38), Silv., III, pp. 167-169.

d'exercer une action sur Dieu et d'ajouter à sa perfection, d'enrichir l'être de Dieu de cet être lui-même, ce qui serait absurde. Donation très réelle, mais qui a lieu dans la pure ligne de l'être ou actualité d'amour, de l'immatérielle activité tout immanente qui, sans comporter de soi la moindre mutation entitative, car elle est *actus perfecti*, s'accomplit et accomplit ce qui importe le plus au monde dans l'enceinte fermée de l'univers que l'âme est à soi-même.

« L'âme alors étant devenue une même chose avec Dieu, est d'une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d'une façon aussi parfaite que dans l'autre vie ; elle est comme l'ombre de Dieu. Et étant ainsi l'ombre de Dieu par le moyen de cette transformation substantielle [1], elle fait en Dieu par Dieu ce qu'il fait en elle par lui-même, de la façon qu'il le fait : car la volonté des deux est une [et l'opération de Dieu et de l'âme est une]. Et comme Dieu se donne à elle par libre et gratuite volonté, elle de même, ayant la volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est plus unie à Dieu, donne Dieu à Dieu même, en Dieu ; et ce don qu'elle fait à Dieu est véritable et entier ; parce que l'âme voit en toute vérité que Dieu est sien ; et qu'elle le possède par possession d'héritage, comme fille adoptive de Dieu ayant droit à cette possession, par la grâce que Dieu lui a faite de [se donner] lui-même à elle ; et qu'elle peut le donner et com-

1. « Substantielle » au sens de transformation d'amour absolument foncière.

muniquer à qui elle veut comme chose sienne ; et ainsi elle le donne à son aimé qui est le même Dieu qui s'est donné à elle. Et par lui elle paie tout ce qu'elle doit, car elle lui donne de volonté tout autant [qu'elle a reçu de lui ; et parce que dans ce don que l'âme fait à Dieu] elle lui donne l'Esprit-Saint comme chose sienne qu'elle livre volontairement, afin qu'il s'aime [en lui] comme il le mérite, elle est emplie de délices et d'une joie [d'une fruition] inestimables, voyant qu'elle donne à Dieu un bien qu'elle possède en propre et qui convient à Dieu selon son être infini. Sans doute il est vrai que l'âme ne peut pas donner de nouveau Dieu à lui-même, puisqu'en soi il est toujours le même ; pourtant l'âme, quant à ce qui est d'elle-même, le fait parfaitement et véritablement, en donnant tout ce qui lui avait été donné, en paiement de l'amour : ce qui est donner autant qu'elle a reçu. Et Dieu se paye avec ce don de l'âme... et il l'agrée, comme chose que l'âme donne de son fonds... Et il se livre de nouveau à l'âme librement avec amour... Et ainsi se forme entre Dieu et l'âme une actuelle réciprocité d'amour, en conformité de l'union et du don matrimonial, les biens de chacun, qui sont la divine essence, étant librement possédés en commun. Tous deux les possèdent ensemble dans le don volontaire de l'un à l'autre, chacun disant à l'autre la parole qu'en saint Jean le Fils de Dieu dit au Père : *omnia mea tua sunt, et tua mea sunt, et clarificatus sum in eis* [1]... Et il est clair que l'âme peut faire ce don si grand, bien qu'il dépasse sa

1. JOAN., XVII, 10.

capacité de son être... C'est la grande satisfaction et le grand contentement de l'âme de voir qu'elle donne à Dieu plus qu'elle [n'est et] ne vaut en elle-même... En l'autre vie cela a lieu par le moyen de la lumière de gloire, en celle-ci par le moyen de la foi la plus illuminée. [1] »

---

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 5-6, Silv., IV, pp. 89-91 (200-201). Les mots entre crochets sont de la seconde rédaction.

Dans un article de la *Vie Spirituelle* (1er juillet 1931) Dom Philippe Chevalier remarque avec raison que dans ces pages de la *Vive Flamme* où est expliqué avec quelles *valeurs* (con extraños primores...) l'âme fait son don, saint Jean de la Croix se réfère à l'opuscule *de Beatitudine* (expressément cité du reste par le Cantique B, Silv., III, p. 411 ; cf. plus haut, p. 732). « Saint Jean de la Croix y a puisé, faisant son choix dans les *valeurs*, reconnaissant en celles qu'il a élues quelque chose qui rendrait son expérience sur terre ». Reproduisons ici, après Dom Chevallier et dans sa traduction, le passage en question de cet opuscule, longtemps attribué à saint Thomas d'Aquin, et que les travaux de Mandonnet font ranger aujourd'hui parmi les apocryphes : « L'âme glorifiée aimera Dieu par Dieu, c'est-à-dire par le Saint-Esprit. Non seulement tout ce que la créature fait en tant que créature est imparfait, mais le Seigneur Jésus a demandé ceci pour ses fidèles quand il a dit au Père : Je leur ai appris votre nom (par la foi), je le leur apprendrai (par la vision) pour que l'Amour dont vous m'avez aimé se trouve en eux. Or l'Amour dont le Père aime le Fils est éternel et sans mesure : il l'aime par l'Esprit-Saint, qui est, entre eux, le Nœud.

« La glose nous dit : l'Amour même dont le Père aime le Fils repose dans tous les justes ; par Lui l'âme glorifiée aime Dieu et est aimée de Dieu : autrement, pour saint Augustin, l'âme qui n'a de repos qu'en Dieu pour qui elle est créée, n'aurait jamais de vrai ni de complet repos si elle ne rendait pas au Créateur la pareille en amour.

« Quand Dieu aime l'âme, dit saint Bernard, c'est une éternité qui aime, c'est une immensité qui aime, quelqu'un dont la grandeur n'a pas de bornes et la sagesse pas de limites ; il faut donc que l'âme rende un amour immense et éternel pour qu'elle puisse complètement être en repos en Dieu. Ceci ne peut se faire

15. Enfin, — voilà cette presque indicible « spiration du souffle » dont on ne peut parler sans l'amoindrir [1], le plus mystérieux de l'enseignement du saint, et comme la nuée lumineuse de ce Thabor, — l'âme épouse est, dit-il, associée d'une certaine manière aux opérations trinitaires. Le Saint-Esprit, en produisant en elle « un attouchement et sentiment très délicat d'amour » (qui est cette spiration, par laquelle elle « aimera Dieu en toute perfection »), l'élève à « spirer en Dieu la même spiration d'amour que le

que par le Saint-Esprit dont l'Apôtre nous dit : « L'amour de Dieu est versé dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, que nous avons en don » (*Rom.*, v, 5).

« La Glose fait remarquer : l'Amour de Dieu est Dieu et en même temps un don de Dieu. Et parce que Dieu nous a aimés pour que nous l'aimions à son tour, il nous a donné l'Esprit-Saint. Si la vertu de charité mesurait notre amour pour Dieu d ns la vie bienheureuse, c'est bien en vain que le Dieu plein de sagesse nous eût donné son Saint-Esprit.

« Autrefois le Maître des Sentences était de cet avis, aujourd'hui les modernes ont une autre opinion, pensez comme vous voulez : il reste que Dieu aura donné son Saint-Esprit pour que l'âme bienheureuse lui rende la pareille en amour et par là trouve en lui un repos sans mélange ».

1. « De cette spiration (qui emplit l'âme de bien, de gloire, et d'amour délicat de Dieu), je n'ai pas voulu et je ne veux pas parler, car je vois clairement que je n'en saurais rien dire, et si j'en disais quelque chose je l'amoindrirais », *Vive Flamme*, str. 4, vers 4-6, Silv., IV, pp. 102 (212). — On est mal venu après cela de hasarder sur ces choses la moindre remarque. Nous nous rassurons toutefois en pensant que celles que nous proposons ici n'ont pas la prétention de diminuer en quoi que ce soit le mystère d'une telle union ; elles visent seulement à montrer dans quel registre il faut se placer pour entendre le langage du saint. Langage mystique, on l'a remarqué plus haut (chap. VIII), non ontologique, et qui veut avant tout, et à tout prix, témoigner de ce que l'amour a expérimenté.

Père spire dans le Fils et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit-Saint qu'ils spirent en elle dans cette transformation »[1]. Il est clair qu'une fois de plus le Saint n'emploie pas le vocabulaire du théologien spéculatif, il ne s'agit pas ici, à quelque titre que ce soit, d'une participation *entitative* de la créature à l'acte d'amour incréé en raison duquel le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; ce serait un non-sens de supposer qu'une créature puisse contribuer en quelque manière à produire une Personne en Dieu[2]. Saint-Jean de la Croix parle de tout autre chose, et c'est pourquoi il insiste sur l'ineffabilité du mystère auquel il touche.

Quand il rappelle la prière sacerdotale du Christ : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée »[3], c'est-à-dire, ajoute le Saint, je veux « qu'ils fassent en nous par

1. *Cant.*, str. 38 (39), Silv., III, p. 171.

2. L'enseignement de saint Jean de la Croix n'a rien à voir avec la proposition d'Eckart affirmant que « tout ce qui est propre à la nature divine, tout cela est propre aussi à l'homme juste et divin : il opère tout ce que Dieu opère ; a créé avec Dieu le ciel et la terre, est générateur du Verbe éternel, et Dieu sans un tel homme ne saurait que faire », proposition condamnée par l'Église (Denz.-Bannw., n. 513). Eckart énonçait en théoricien et en faiseur de systèmes une énormité théologique à laquelle saint Jean de la Croix est resté étranger, en raison même de la stricte fidélité avec laquelle il se tient à cela seul dont témoigne son expérience. Comme nous l'expliquons dans le texte, saint Jean de la Croix ne dit nullement que l'âme est associée *d'une manière entitative*, fût-ce par participation, aux processions divines. La participation dont il parle se rapporte à *l'union d'amour*, à *l'unité et transformation d'amour*.

3. JOAN., XVII, 24.

participation la même œuvre que je fais par nature, qui est de spirer le Saint-Esprit »[1], quand il explique ainsi que nous sommes appelés, en associés de la nature divine, devenus « dieux par participation, égaux et compagnons de Dieu »[2], à faire des œuvres à la mesure de Dieu, à « opérer en lui, de concert avec lui, l'œuvre de la très sainte Trinité, de la manière qui a été dite »[3], il entend que le Père, nous voulant un comme Ils sont un, le Fils en nous, et Lui dans le Fils, et nous aimant comme il a aimé le Fils[4], nous fera don « du même amour qu'au Fils, non pas naturellement comme au Fils, mais bien, comme il a été dit, *en vertu de l'unité et transformation d'amour.* Pas plus qu'ici [en saint Jean] on ne doit entendre que le Fils ait voulu demander au Père que les saints soient une même chose par essence et par nature comme le Père et le Fils ; mais qu'ils le soient *par union d'amour,* comme le Père et le Fils le sont en unité d'amour. [5] »

C'est uniquement dans l'ordre de l'union d'amour dans la pure immanence d'un acte qui réfère intérieurement l'âme à la Trinité comme objet, et qui

1. *Cant.*, str. 38 (39), Silv., III, p. 17 .

2. « De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación, que él por nat raleza ; or lo cual verdaderamente *son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios.* » (Ibid.)

3. *Ibid.*, p. 173. « O âmes créées pour ces grandeurs et pour une telle vocation, ajoute le Saint, que faites-vous ? à quoi vous occupez-vous ? Vos ambitions sont des bassesses, et vos possessions des misères. O misérable aveu lement de vos yeux !... »

.. JOAN., XVII, 22-23.

5. *Cant.*, str. 38 (39), Silv., III, p. 172.

la parfait et l'achève en elle-même sans passer au dehors ; ce n'est pas en tant qu'elle est et agit, c'est seulement en tant qu'elle aime, de telle sorte qu'un autre devient en elle son centre et son poids et son tout, que l'épouse couronnée des sept dons pénètre au sein de la vie trinitaire, sans que l'essence même des Trois souffre et puisse jamais souffrir le moindre contact entitatif. Dieu éternellement disant à la créature : « n'essaie pas de me toucher », mais lui disant aussi : « je t'épouserai pour toujours[1]. Tu m'as ravi le cœur, ma sœur, mon épouse[2], je suis à toi et pour toi, et je me réjouis d'être ce que je suis, pour me donner à toi et pour être tien[3], » et l'élevant au baiser de son esprit, et la pénétrant tout entière de ses « touches substantielles », en vertu de l'union d'amour[4]. En tant que, tournée vers le Père et le Fils comme objet d'amour, elle les aime — sans que la troisième Personne reçoive absolument rien d'elle — du même amour qui en Dieu spire le Saint-Esprit, et au même sens où elle « donne Dieu à Dieu même », on peut dire qu'elle spire avec le Père et le Fils l'Esprit d'amour, d'une manière très réelle quant à ce qui est d'elle et de sa propre transformation amoureuse, nullement réelle quant à je ne sais quel inconcevable effet entitatif. Et c'est ainsi qu'elle est elle-même transformée en l'Esprit par union d'amour. « Il n'y aurait pas transforma-

1. OSÉE, II, 19.

2. *Cant. des Cant.*, IV, 9.

3. Saint JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme*, str. 3, vers 1, Silv., IV, p 52 (159).

4. Cf. chap. VIII, pp. 650-652.

tion véritable si l'âme ne s'unissait et transformait aussi bien en le Saint-Esprit qu'en les deux autres Personnes divines, bien que d'une façon obscure et voilée, à cause de la basse condition de cette vie... L'âme unie et transformée en Dieu spire en Dieu vers Dieu la même spiration divine que Dieu, habitant en elle, spire en elle vers elle, c'est ainsi que j'entends le mot de saint Paul : *Parce que vous êtes fils de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, Père*[1], qui crie en priant vers le Père[2]. » « L'âme alors aime Dieu non par elle, mais par Dieu même : ce qui est un privilège admirable, parce qu'elle aime ainsi par l'Esprit-Saint, comme le Père et le Fils s'aiment, selon que le Fils lui-même le dit en saint Jean : *Afin que l'amour dont Tu m'as aimé soit en eux, et moi aussi en eux.*[3] »

16. « Là tu me montrerais ce que prétendait mon âme... » Voilà donc comment l'homme atteint sa fin pénultième, ce point suprême ici-bas de la vie éternelle commencée où il aime Dieu comme il est aimé de lui, et comme Dieu s'aime[4], prêt dès lors

1. *Gal.*, IV, 6.

2. *Cant.*, str. 38 (39), Silv., III, p. 171.

3. *Vive Flamme*, str. 3, vers 5-6, Silv., IV, p. 91. — Cf. str. 4, vers 4-6, *ibid.*, p. 102.

4. « Como el se ama », *Cant.*, str. 37 (38), Silv., III, pp. 166, 168 ; « con el mismo amor que el se ama », *ibid.*, p. 169. — Cette expression, comme une glose du manuscrit de Sanlucar prend soin de le noter : « je ne veux pas dire qu'elle aime Dieu *autant*, qu'il s'aime... » (*ibid.*, p. 168 ; Chevallier, *Cant.*, p. 303) — ne

à passer sans hiatus ni coupure, quand son corps se dissoudra, à l'ultime transformation qui lui fera posséder à découvert celui qu'il aime. « L'amant ne peut être content s'il ne sent pas qu'il aime autant qu'il est aimé »[1] ; aimer Dieu *comme* il nous aime, c'est-à-dire de son amour à lui : en cette égalité d'amour des noces éternelles inaugurée sur la terre, on voit s'accomplir en plénitude et au degré suprême le précepte évangélique « soyez parfaits *comme* votre Père du ciel est parfait », c'est-à-dire soyez parfaits de sa perfection à lui, ou de son amour ; et c'est aussi le suprême accomplissement de la troisième demande de l'oraison dominicale : que la volonté du Père soit faite sur la terre *comme* au ciel, c'est-à-dire que nous vivions de sa volonté à lui, ou de son amour.

Il est très remarquable, et de très haute conséquence, qu'à ce sommet de la vie spirituelle et de l'expérience mystique, l'âme débouche expressément dans les profondeurs du mystère le plus sacré de la révélation chrétienne, — « transformée en flamme d'amour, en laquelle se communiquent à elle le Père, le Fils et l'Esprit-Saint »[2] ; c'est que dès le début sa contemplation, — si elle est authentiquement

---

signifie évidemment pas que l'âme peut aimer Dieu, de son amour de créature, autant qu'il est aimable. Elle signifie, au sens qui a été dit, qu'elle peut « donner Dieu à Dieu » et l'aimer « par la volonté de Dieu même, en le même amour dont il l'aime, qui est le Saint-Esprit donné à l'âme », car c'est par le même acte éternel d'amour dont il s'aime que Dieu nous aime ; *amarle como él se ama* a donc exactement la même portée que *le amará tanto como es amada*.

1. *Cant.*, str. 37 (38), Silv., III, p. 167.

2. *Vive Flamme*, str. 1, vers 1, Silv., IV, p. 10 (112).

mystique, — a procédé de la foi vive et des dons surnaturels, l'a introduite non pas à l'Un des philosophes, à Dieu connu comme du dehors et par ses effets, mais à Dieu atteint selon sa propre essence divine, à la déité même et comme telle, qui dans sa vie absolument propre et intime est Trinité des Personnes, resplendissante et tranquille société des Trois en la même indivisible essence et lumière d'amour. Ainsi rejoignons-nous dans ces dernières pages la doctrine de l'expérience mystique exposée dans un précédent chapitre. Essentiellement supra-philosophique, parce que son principe prochain et proportionné est la foi illuminée par les dons, l'expérience mystique tend dès le principe à la connaissance amoureuse et fruitive des trois Personnes increéées. « *La connaissance de la Trinité dans l'unité,* dit saint Thomas d'Aquin, *est le fruit et la fin de toute notre vie.*[1] » Et saint Augustin : « *Les réalités dont nous avons à jouir, sont le Père, et le Fils, et l'Esprit-Saint.*[2] »

---

1. *In I. Sent.*, *ist.* 2, *expos. textus.* — Cf. *ibid.*, dist. I, q. 2. a.2: « Una fruitione fruimur tribus Personis ».

2. *De Doctr. christ.*, lib. I, cap. v. — C'est l'erreur fondamentale des doctrines ι éosophiques (si l'on enten ι par théosophie la déviation d'une mystique qui, oubliant la sobriété nécessaire même au savoir, *sapere, sed sapere ad sobrietatem,* donne de fait à la métaphysique le pas sur la contemplation, et cela dans l'ordre même des mystères sacrés) — erreur déjà présente chez Bôhme, exprimée très manifestement par Valentin Weigel, — de regarder la connaissance de la Trinité des Personnes comme une connaissance de Dieu exotérique et par rapport aux créatures, tandis que la connaissance de l'Un, et de l'*Ungrund,* ferait pénétrer l'intime de la déité. Ainsi la métaphysique (une pseudo-métaphysique) passe en réalité avant la révélation divine

Une autre conclusion se dégage du même coup. Comment la suprême perfection de l'expérience mystique, son épanouissement dans l'état de mariage spirituel, serait-elle possible à des âmes auxquelles le mystère de la Trinité n'a pas été explicitement révélé ? Sans doute des formes plus ou moins masquées sont possibles correspondant aux diverses phases typiques du progrès mystique normal. Il reste que le mariage spirituel est de soi un état référé d'une manière explicite à la vie intime de la Trinité. A la différence des états antérieurs, il apporte avec lui une expérience explicite et formelle de la Trinité dans l'unité. Sainte Thérèse l'atteste de son côté de la façon la plus forte. Mais comme elle parle conformément à son expérience personnelle, elle témoigne à la fois, et indistinctement, de la substance de cette union expérimentale et du mode spécial dont elle l'a vécue : « Une fois qu'elle est introduite dans cette Demeure, les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle... [1]»

et la sagesse surnaturelle, ce qui est l'inverse même du vrai. Jean Baruzi commet une erreur du même ordre à propos de saint Jean de la Croix lui-même (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e édition, Paris, 1930, p. 675). Quand le contemplatif connaît Dieu par amour, d'une connaissance plus haute que tout concept distinct et supérieurement une dans son mode, c'est la Trinité divine qu'il connaît ainsi, et en même temps et du même coup l'unité de l'essence divine, atteinte par une expérience surnaturelle qui dépasse à l'infini toute philosophie. Quand Ruysbroeck insiste sur l'unité où s'immerge le contemplatif, c'est de l'unité ainsi atteinte qu'il parle. Encore ses formules ne sont-elles pas toujours irréprochables.

1. Sainte THÉRÈSE, *Le Château Intérieur*, VIIes Demeures, chap. I, trad. des Carmélites de Paris, t. VI, p. 279.

Or la vision intellectuelle relève, d'après saint Thomas, du don de prophétie[1], c'est une haute grâce charismatique, surérogatoire, comme telle, à l'égard de l'essentiel de l'état mystique : on ne doit donc pas s'étonner que la vision dont parle sainte Thérèse ne soit pas toujours accordée aux âmes parvenues au mariage spirituel[2]. Cela toutefois n'autorise nullement à regarder comme accidentel aussi le fait essentiel que l'union consommée est une union expérimentale aux Personnes mêmes de la Trinité.

Dire *expérience mystique de la vie de la Trinité,* au souverain degré de la contemplation infuse, n'est pas dire *vision intellectuelle de la Trinité,* il y a entre ces deux notions une différence bien nette, l'une se rapporte à l'ordre des charismes, l'autre à celui de la grâce des vertus et des dons. C'est le témoignage de saint Jean de la Croix qui doit éclairer ici celui de sainte Thérèse[3], car lui ne rend pas seulement

1. *Sum. theol.*, II-II, 174, 2 et 3.

2. « Dans ce degré, certaines personnes ont continuellement une *vision intellectuelle* de la sainte Trinité, Sainte Thérèse dit même qu'il en est toujours ainsi. Il semble bien cependant que cela n'arrive pas pour toutes les âmes arrivées à éprouver la transformation en Dieu, et ayant dès lors ce qui fait le fond du mariage spirituel. » A. POULAIN, *Des grâces d'oraison,* 5e éd., p. 283.

3. Le P. Poulain (voy. la note précédente) remarque que sainte Thérèse dit qu'il en est toujours ainsi pour les âmes arrivées à la septième Demeure ; d'autre part elle dit que cela lui fut accordé « par voie extraordinaire » *(Château Int., loc. cit.,* p. 279). Est-ce contradictoire ? On peut entendre, en usant d'une distinction qu'elle n'a pas faite ici, qu'il en est toujours ainsi *quant à la contemplation infuse,* et que cela lui fut donné, à elle, par voie extraordinaire, *quant au charisme de vision intellectuelle.* En tout cas c'est comme se rapportant à une connaissance expérimentale

compte de son expérience personnelle, il enseigne la science pratique des voies mystiques. Et son témoignage est tout à fait net, les textes du Cantique cités plus haut au sujet de la spiration d'amour ne laissent aucun doute à ce sujet. Comment le Père Poulain a-t-il pu écrire que dans le *Cantique* et la *Vive Flamme* saint Jean de la Croix « se contente de signaler une contemplation très élevée des attributs divins »[1] ? Dire que l'âme est associée à la vie trinitaire, qu'elle est appelée à « opérer en Dieu, de concert avec lui, l'œuvre de la très sainte Trinité », et à « spirer en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit-Saint qu'ils spirent en elle dans cette transformation », dire qu'elle doit être unie et transformée « aussi bien en le Saint-Esprit qu'en les deux autres Personnes divines »[2], ce n'est

des Personnes divines par voie de contemplation infuse, abstraction faite du mode charismatique qui peut s'y joindre, que l'on doit retenir son témoignage et lui accorder une valeur universelle, quand elle écrit : « Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi, ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue. Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire. Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit-Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements ». (*Op. cit.*, p. 280.)

1. *Op. cit.*, p. 283.

2. Voy. plus haut, pp. 749-750, 751, 753. — « Et cela est pour l'âme une gloire si haute, une joie si profonde et si sublime

pas « se contenter de signaler une contemplation très élevée des attributs divins ». La *vision intellectuelle de la Trinité* n'est pas essentielle au mariage spirituel. Mais l'*expérience mystique de la vie de la Trinité*, en tant qu'elle peut procéder seulement des principes essentiels de la contemplation infuse, je veux dire de la foi souverainement illuminée par les dons d'intelligence et de sagesse, de la *fe ilustradisima*[1], comme dit Jean de la Croix à propos justement du mariage spirituel, est un des privilèges essentiels de cet état de transformation. Tout en comportant et parce qu'il comporte la plus haute connaissance ici-bas de l'abîme de l'unité, cet état est référé d'une manière explicite et formelle à la vie trinitaire, tel est bien l'enseignement du Saint. Denys le Chartreux donne le même enseignement[2] ;

---

qu'aucune langue mortelle ne peut l'exprimer, ni l'entendement humain, en tant que tel, en avoir une idée. » *Cant.*, str. 38 (39), Silv., III, p. 171 ; « cela n'a son accomplissement parfait qu'en l'autre vie ; pourtant, même en celle-ci, quand l'âme est parvenue à l'état parfait, elle entre en de grands commencements et dans une grande saveur d'une telle gloire, de la façon que nous disons, bien que cela ne puisse pas s'exprimer, comme nous l'avons dit aussi ». *Ibid.*, p. 173.

1. *Vive Flamme*, str. 3, vers 5-6, Silv., IV, p. 91 (201). Cf. plus haut p. 654, note 3, et p. 748.

2. « Alors il te sera donné de voir en toute suavité et vérité, avec l'intelligence d'une âme purifiée et pénétrant les motifs et raisons secrètes des mystères, tout ce que nous présente la foi ; alors tu pourras, inondé de la lumière déifique, entrer dans la contemplation assidue et sereine de la gloire inaccessible de l'auguste Trinité, considérer les processions et les relations des divines Personnes *ad intra*, leur amour mutuel et la jouissance qu'elles goûtent en elles-mêmes ; le grand ineffable par lequel elles se contemplent l'une l'autre, leur éternelle et immuable

et s'il faut citer aussi des témoignages modernes, ceux du Père Rabussier[1] et de la Mère Cécile Bruyère[2] sont formels là-dessus. C'est pour cette

essence souverainement glorieuse et béatifiante. Alors, en présence de l'infinité et de l'immensité de Dieu, toute créature te semblera petite et étroite ; et en Dieu seul sera toute ta consolation et tout ton amour ». DIONYS. CARTHUS., *Flam. div. amoris*, (trad. de Madame Cécile BRUYÈRE, *La Vie Spirituelle et l'oraison*, p. 350).

Angèle de Foligno apporte semblable témoignage : « En cette Trinité que je vois avec si grande ténèbre, il me semble que je me tiens et gis en son milieu ». (Trad. Doncœur, p. 160).

1. « Pendant les ballottements immenses et l'enfer et le désert complet de l'oraison d'extase, l'âme a acheté ce paradis terrestre ; elle a trouvé le chemin de cette terre de promission où, dans une béatitude incompréhensible, elle peut dire désormais avec vérité : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est la Trinité trois fois sainte qui vit en moi, et je vis dans la sainte Trinité. »

« En effet on peut dire que, dans l'oraison du mariage spirituel l'âme entre dans l'esprit et la vie de Dieu, comme Dieu entre dans l'âme de l'homme. C'est même une vérité frappante... Et dans ce fond, ce sanctuaire intime de Dieu, cette âme est unie et s'unit aux secrets essentiels des Trois Personnes divines et participe à leurs perfections. » (*Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1927, p. 284.)

2. Parlant du mariage spirituel, elle écrit : « Le contemplatif, dans l'acte de la contemplation, perçoit donc les choses éternelles, non par mode de vision ordinaire, mais par une réelle expérimentation. Dieu se révèle, et il se révèle comme il est, c'est-à-dire un et trine. En effet, l'âme est introduite dans l'union parfaite par une connaissance très haute de l'auguste et très sainte Trinité. La parole de Notre-Seigneur au sermon de la Cène se réalise en son entier et dans toute sa force : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Non seulement les trois divines personnes manifestent leur présence dans l'âme, mais elles y demeurent de telle sorte, que bien que ce ne soit pas toujours avec la même clarté, la plupart du temps l'âme se sent dans cette divine compagnie. C'est là un point si caractéristique du troisième degré de la vie unitive que saint Denys commence son traité de la théologie mystique par une invocation à la sainte Trinité qu'il

raison que nous croyons que, si haut que puisse atteindre, hors de l'appartenance visible à l'Église du Verbe incarné, une expérience mystique issue d'une foi surnaturelle seulement implicite, elle ne s'élève jamais jusqu'à ce point.

•

17. Parvenue au degré le plus élevé de l'union divine, l'âme ne peut rien faire de meilleur en soi et, à moins d'obligation positive, de plus utile et de plus fécond que de contempler et d'aimer Dieu dans la solitude.

« Aussi longtemps que l'âme n'a pas atteint l'état d'union dont nous parlons, il est bon qu'elle s'exerce à l'amour, aussi bien dans la vie active que dans la contemplation ; mais une fois qu'elle y est établie, il ne lui convient plus de s'occuper à d'autres œuvres, ou à des exercices extérieurs qui puissent faire le moins du monde obstacle à sa vie d'amour en Dieu,

---

faut lire dans le texte même. [...] *L'âme vit dans une union étroite et consciente avec les trois divines personnes.* »

Et à propos des saints de l'ancienne Loi, elle ajoute : « Le grand patriarche Abraham, que l'Écriture nous montre élevé à une si étroite familiarité avec Dieu, eut cette révélation de l'auguste Trinité, lorsqu'il reçut le Seigneur sous la forme de trois anges qu'il salua comme s'ils n'eussent été qu'un seul ; et cet exemple n'est pas unique dans l'Ancien Testament, alors que pourtant les vérités, et particulièrement le mystère de l'auguste et tranquille Trinité, étaient encore enveloppées d'ombres. On ne peut s'en étonner : Dieu condescendant dès lors à élever quelques âmes choisies dans des régions supérieures, et se dévoilant lui-même à ces âmes, leur apprenait à le connaître tel qu'il est, un en essence et trine en personnes. » *La Vie Spirituelle et l'Oraison*, pp. 343-346.

et je n'en excepte même pas les œuvres qui intéressent beaucoup le service de Dieu. Car un peu de ce pur amour est plus précieux devant lui et devant l'âme, et plus profitable à l'Église, bien qu'en apparence il ne fasse rien, que toutes les autres œuvres réunies. Voilà ce qui explique la conduite de Marie-Madeleine. En prêchant le Christ, elle faisait beaucoup de bien, et en continuant cette vie active elle en aurait fait plus encore ; mais pour le grand désir où elle était de plaire à son Époux et de se rendre utile à l'Église, elle se cacha pendant trente ans dans le désert afin de se livrer en toute vérité à cet amour. Elle était convaincue qu'une telle vie produirait de toutes façons des fruits plus abondants, car rien n'importe davantage à l'Église et ne lui est plus profitable qu'un peu d'un tel amour. [...] En définitive nous n'avons été créés que pour cet amour. [1] »

1. *Cant.*, Seconde rédaction, str. 28 (19), Silv., III, p. 362. Cf. CHEVALLIER, *Cant.*, p. 182. Ce texte n'est pas en contradiction avec le témoignage du Père Élisée des Martyrs, rapportant que saint Jean de la Croix professait sur la supériorité de la vie mixte, où la contemplation surabonde en action (sans souffrir elle-même de diminution), la même doctrine que saint Thomas. « Il disait aussi que l'amour du prochain et le dévouement à son bien naît de la vie spirituelle et contemplative... La Règle nous fait observer la vie mixte, organisée de manière à inclure et unir en soi la vie active et la vie contemplative. C'est cette vie que le Seigneur a choisie pour lui parce qu'elle est plus parfaite. Et ce genre de vie et l'état des religieux qui l'adoptent est de soi le plus parfait. » (Silv., IV, p. 351.) « Avec cette réserve, ajoute Élisée des Martyrs, qu'à cette époque il trouvait plus convenable de ne pas répandre publiquement parmi les religieux cette manière de voir qu'il professait lui-même : parce que les religieux étaient trop peu nombreux, et pour ne pas les inquiéter ;

Purement et parfaitement spirituel, libre de tout égoïsme comme de tout vestige « animal » ou « biologique » (j'entends ce mot d'une vie encore centrée sur les intérêts propres de l'individu ou de l'espèce), un tel amour, en lequel deux natures ne sont qu'un

---

il convenait de n'insister que sur la vie contemplative jusqu'à ce que le nombre des frères fût plus grand. »

Quand saint Thomas, et après lui saint Jean de la Croix, affirment ainsi la supériorité de la vie mixte, ils se placent au point de vue de l'état de vie, du genre ou du cadre de vie ; et de soi l'état de vie mixte est évidemment le meilleur, puisqu'il marque un « plus » en lequel surabonde la contemplation, et multiplie ainsi les espèces du bien ; c'est l'état qui ressemble le plus au genre de vie du Christ. (Ajoutons que les âmes placées dans cet état de vie, — qui, tout en étant le plus élevé, sanctionne et sanctifie, quant aux œuvres qui procèdent *per se* de la contemplation, l'humble régime de service mutuel et d'interaction naturellement requis par l'économie de la vie humaine, — le rempliront en général plutôt mal, lui restant inadéquates tant qu'elles ne sont pas parvenues à la sainteté. L'état épiscopal est l'état de perfection acquise, il faut être un saint pour le remplir adéquatement.)

Dans le texte sur sainte Madeleine que nous avons cité, c'est par un autre aspect que Jean de la Croix aborde le problème. Il ne considère plus la nature du genre de vie ou de l'état de vie pris en soi, il considère le cas d'une âme supposée parvenue à la plénitude de l'amour, et à ce degré d'union où elle est vraiment coopératrice du Christ : sa vie contemplative a toute sa perfection en elle-même et dans sa pure immanence, comme la vie de Dieu *ad intra;* elle ne requiert de surabonder en action, de se répandre en œuvres qu'en raison de l'un de ces devoirs d'état dont est faite la trame de la vie humaine (devoir d'état de l'évêque, du docteur, du père, etc.) ; précisément parce que cette activité est de surérogation par rapport à la substance de la perfection (un peu comme la production *ad extra* est de surérogation par rapport à la perfection divine).

Si donc on considère non plus les divers états de vie, mais l'œuvre purement et simplement la meilleure et la plus utile en elle-même que puisse accomplir une âme parvenue à ce degré

même esprit, deux personnes un même amour, est inséparable des saveurs pénétrantes d'une sagesse elle-même en quelque façon substantielle, et d'une connaissance expérimentale des divines Personnes ; il porte ainsi l'être humain au plus haut degré de connaissance accessible ici-bas.

---

d'union divine, saint Jean de la Croix dira : c'est de donner tout son temps à l'amour dans la contemplation. A moins d'obligations imposées par le devoir d'état ou par le service du prochain, et qui lui feront exercer, d'une manière ou d'une autre, la vie mixte, cette âme ne doit pas faire autre chose qu'aimer Dieu dans la solitude.

Il reste toujours que l'amour des âmes et de leur salut est inséparable de l'amour de Dieu. « Expliquant, continue Élisée des Martyrs, les paroles de Notre-Seigneur : *Nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt, oportet me esse,* le Père Jean de la Croix disait que les œuvres du Père éternel ne doivent pas s'entendre d'autre chose que de la rédemption du monde ou du bien des âmes, que le Christ Notre-Seigneur a procuré avec les moyens préordonnés par le Père. Et qu'en confirmation de cette vérité saint Denys l'Aréopagite a écrit cette admirable sentence : *omnium divinorum divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum.* C'est-à-dire que la suprême perfection de toute créature, dans sa hiérarchie et à son degré, est de montrer et grandir, selon son talent et ses ressources, en l'imitation de Dieu, et ce qui est le plus admirable et le plus divin, est d'être son coopérateur dans la conversion et le salut des âmes. En cela resplendissent les œuvres propres de Dieu, et c'est une gloire immense que de l'imiter. C'est pourquoi le Christ les nomme les œuvres de son Père, objet des soins de son Père. » (Silv., IV, p. 351.) Mais pour une âme parvenue à la plénitude de l'union, le moyen de soi le meilleur de cette coopération elle-même au salut des âmes, c'est encore l'activité contemplative de l'amour. Elle possède alors virtuellement la perfection de la vie mixte, et ne la déploiera en acte que si un motif spécial intervient qui l'y oblige. Ainsi, par un apparent paradoxe, l'âme la plus parfaite ne doit pas à moins d'y être comme requise du dehors entrer dans les œuvres *ad extra* impliquées par l'état le plus parfait.

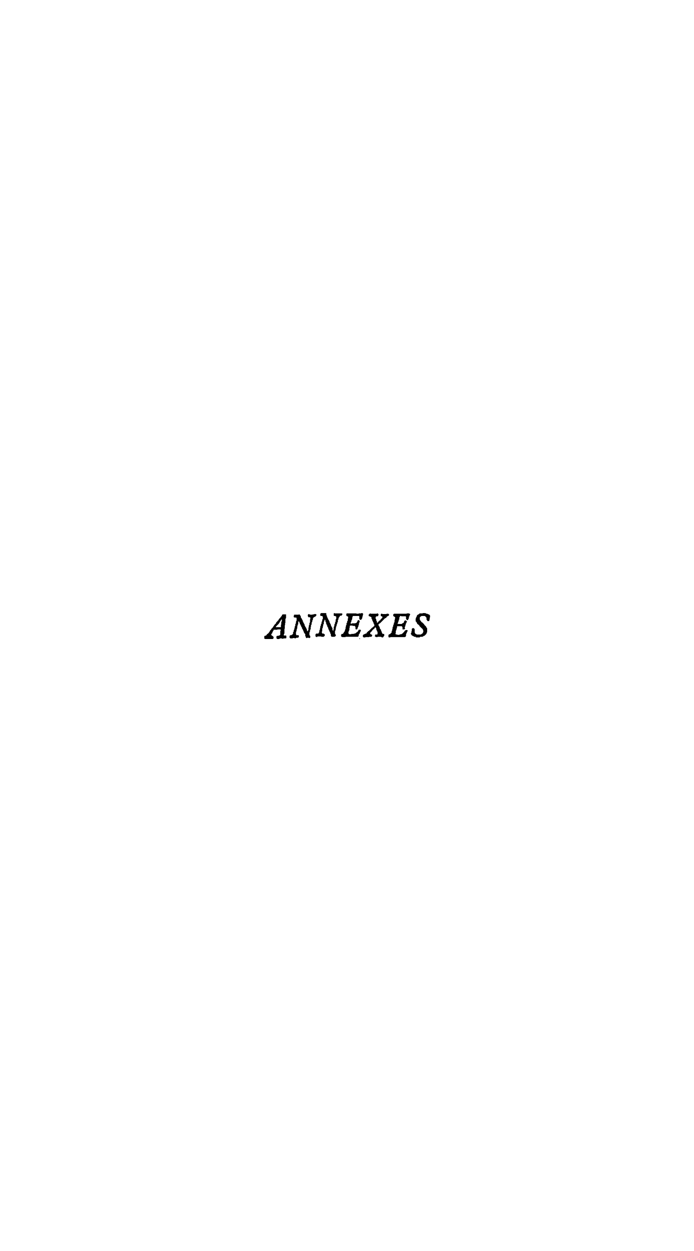
Indice de la possession du tout

En cette nudité l'esprit trouve
la quiétude et le repos ; comme en effet

il ne convoite rien, rien ne le pousse
vers le haut, ni rien ne l'enfonce

vers le bas, parce qu'il est au centre
de l'humilité. Car lorsqu'il convoite

quelque chose, en cela même
il se fatigue.



ANNEXES

ANNEXE I

A PROPOS DU CONCEPT

1. La doctrine exposée ici (pp. 231 et suiv.) du concept et de sa fonction, et dans laquelle nous suivons Jean de Saint-Thomas, a été déjà touchée par nous, sous une forme plus concise, dans nos *Réflexions sur l'Intelligence* (chap. II). Elle a fait l'objet d'une critique formulée par le R. P. M. D. Roland-Gosselin dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (avril 1925). Dans la recension qu'il a bien voulu faire de notre livre (*Bulletin thomiste*, novembre 1925), et où il étudie le problème d'une façon très pénétrante, le R. P. Blanche l'a défendue contre ces critiques, tout en cherchant lui-même une *via media* entre les positions du R. P. Roland-Gosselin et les nôtres. Nous espérons que les explications un peu plus complètes données dans le présent ouvrage (chap. III, § 26), sont de nature à faire tomber certains malentendus. Il importe cependant de traiter la question d'une façon plus approfondie, car c'est toute la noétique thomiste, et tout le débat du réalisme et de l'idéalisme, qui est engagé là en principe. Nous estimons en effet que la doctrine synthétisée par Jean de Saint-Thomas permet seule de comprendre d'une façon cohérente la nature et la fonction du concept sans faire de celui-ci un terme *quod*, d'abord connu comme l'objet ; et tenir le concept

pour un terme *quod*, d'abord connu comme objet, qui ferait connaître la chose parce qu'il lui ressemble, est une de ces altérations de la scolastique qui ont préparé, et rendu en quelque sorte inévitable, la théorie cartésienne des idées[1] et par suite la noétique idéaliste moderne.

S'il y a identité (sous le rapport même des éléments intelligibles livrés à l'esprit dans l'acte d'intellection)[2] entre l'essence, atteinte comme objet, et le concept dans sa fonction intentionnelle, comment, demande le R. P. Roland-Gosselin[3], le concept peut-il être un *signe formel ?* Il lui « paraît impossible de vouloir fondre en un seul » ces deux principes de solution. Bref il pense qu'« il faut choisir entre relation d'identité et relation de signe ».

Saint Thomas ne pensait point que ce choix s'imposât, les textes cités plus loin (pp. 777-778) le montrent clairement, en particulier celui du *Quodlibet* 8, a. 4, expression limpide de la thèse défendue par nous sur la « relation d'identité », et qui paraît obscure au R. P. Roland-Gosselin. Jean de Saint-Thomas ne pensait pas non plus que ce choix s'imposât, et il affirmait explicitement tout ensemble les deux principes en ques-

1. Nous avons donné quelques indications sur ce point dans *Trois Réformateurs*, nouvelle édition, note 50. Voir aussi É. Gilson, *Comment.* sur le *Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1925 (en particulier pp. 318-323) ; Roland Dalbiez, *Les Sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif.* Rev. d'Hist. de la Philosophie, oct.-déc. 1929 ; L. Noel, *Notes d'épistémologie thomiste,* 1925 (pp. 11, 35, 119) ; et notre *Songe de Descartes.*

2. C'est à ce point de vue seulement, cela est clair, et le R. P. Blanche l'a très bien marqué (*Bull. thom.*, nov. 1925, p. [5]), que nous disons que la forme présentative et l'objet connu ne font qu'une nature.

3. *Art. cité*, pp. 201-202.

tion. La relation d'« identité » quant au constitutif intelligible n'exclut pas la relation de signe parce qu'il ne s'agit pas d'une identité pure et simple ou sous tous les rapports[1] ; et à vrai dire c'est la relation de signe elle-même, qui, pour avoir la pureté et l'efficacité requises dans cet univers incomparable qu'est l'univers du connaître, requiert la relation d'« identité » (sous le rapport du constitutif intelligible). C'est parce qu'un signe instrumental n'est pas un pur signe, parce qu'il n'a pas pour fonction première et essentielle de *faire connaître,* mais est lui-même d'abord et avant tout une *chose,* qui revêt secondairement la fonction de signe, et qui est *connue d'abord* comme objet avant de faire connaître, c'est pour cela que nous refusons de voir dans le concept un simple signe instrumental. Il faut qu'il soit un signe formel, c'est-à-dire il faut qu'en tant même que *species* il *ne* soit *que* signe, il consiste en un pur « faisant connaître », — il faut donc qu'il consiste en un pur représentant ou vicaire de l'objet, qui ne possède aucun trait de nature, aucune note quidditative qui ne soit note et trait de l'objet. Voilà la relation d'« identité » requise par la relation de signe elle-même. Nous n'avons jamais affirmé que cette sorte d'identité, et ce serait combattre contre une ombre que de nous reprocher d'avoir enseigné une identité absolue ou sous tous les rapports entre le concept et l'objet, c'est seulement dans le cas du Verbe incréé qu'une telle identité se rencontre.

Le R. P. Roland-Gosselin pense que nous n'insistons pas assez sur ce fait que le concept est une « *similitudo* rei intellectae », et que nous tendons « à dissimuler ou à réduire (je ne dis pas à supprimer) le rôle joué

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P. q. 22, a. 1, *dico primo,* éd. Reiser, t. I, p. 696.

dans la connaissance intellectuelle par la ressemblance du concept avec la réalité »[1]. C'est à la vérité tout le contraire. Nous insistons tellement sur cette ressemblance que nous tenons le concept (considéré naturellement non dans son aspect entitatif et comme accident de l'âme, *secundum suum esse in*, mais dans sa fonction intentionnelle et comme vicaire de l'objet, *secundum suum esse ad*) non pas seulement pour une chose qui ressemble à l'objet : cela est beaucoup trop peu pour lui ! Nous le tenons pour la ressemblance même de l'objet, pour la similitude même et la pure similitude de la chose entendue. Et donc pour « *identique* » à l'objet *quant au constitutif intelligible ou aux traits quidditatifs*. Il reste cependant signe, et donc différent de l'objet signifié, en ceci que l'objet existe ou peut exister, non seulement dans l'esprit, où il est connu, mais *extra mentem in esse naturae,* en tant qu'identique à la chose (dont il n'est pas distinct réellement), tandis que le concept dans sa fonction même de *species* existe *in esse intentionali*. (Et selon l'être entitatif il est un accident de l'âme, différent *ut res* de l'objet signifié.)

2. Tout cela est expliqué en détail et fort clairement dans les grands textes de Jean de Saint-Thomas qui sont familiers à tout thomiste, et qu'il serait trop long de reproduire ici : *Curs. Phil.*, Log., II. P., q. XXII, a. 1 et 2 ; *de Anima*, q. IV, a. 1 ; q. VI, a. 2 et 3 ; q. X, a. 2 ; q. XI, a. 1 et 2 ; *Curs. theol.*, I. P., q. XVIII, disp. 2, a. 2, diffic. 1 (Vivès, t. III) ; q. XXVII, disp. 12, a. 5 et 6 (Vivès, t. IV).

Si les mots *signum formale* et *signum instrumentale*[2]

1. *Art. cité*, p. 201.

2. Non plus que, pour signifier une autre distinction, les mots *conceptus mentalis* et *conceptus objectivus*.

ne se trouvent pas eux-mêmes dans la lettre de saint Thomas, la distinction qu'ils expriment est manifestement inhérente à sa doctrine ; en distinguant le *signum formale* et le *signum instrumentale* les commentateurs n'ont fait qu'expliciter ce qu'il y a de plus foncier dans sa noétique. L'exégèse que Jean de Saint-Thomas fait des passages de son maître invoqués par lui à ce propos s'impose d'une manière obvie en ce qui concerne la valeur et la nécessité de cette distinction. Si elle peut sembler « laborieuse »[1], c'est seulement sur un point particulier de vocabulaire, à savoir si le mot « signe » est employé par saint Thomas lui-même au sens propre (non métaphorique) au sujet du concept. Encore, comme le R. P. Blanche l'a établi avec une remarquable précision[2], faut-il donner raison sur ce point à Jean de Saint-Thomas (qui ne propose d'ailleurs, fort prudemment, que comme plus probable[3] sa conclusion affirmative). Il semble au surplus que le mot « signe » appliqué au concept ne soit pas un vocable de premier jet, né au cours même de l'élaboration de la théorie du concept, mais plutôt, si je puis dire, un vocable rapporté, répondant à une préoccupation didactique et réflexive de la pensée revenant sur cette théorie pour l'éprouver et la vérifier. Mais à cause de cela même il marquera un progrès dans l'explicitation technique, parce qu'il obligera à écarter nettement, dans le cas du concept, la notion de « signe instrumental », que l'usage courant du mot signe tend à évoquer.

Il est clair au surplus, remarquons-le par parenthèse, que dans une discussion comme celle-là le *primum*

---

1. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *art. cité*, p. 202, note.

2. F. A. BLANCHE, *Bulletin thomiste*, novembre 1925, p. [3-4].

3. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II, P., q. 22, a. 1 (Reiser, I, p. 694).

necessarium est de recourir au texte de saint Thomas, et d'établir une exacte exégèse du vocabulaire dont il s'est servi. Mais si l'on prétendait négliger ou récuser pour cela les explications et les développements apportés par ses grands disciples, on réduirait la philosophie thomiste à une discipline archéologique, on lui refuserait dès le principe le droit d'être une philosophie vivante s'accroissant avec le temps et se mettant à chaque instant en état de répondre aux questions nouvellement posées. On se priverait aussi de lumières fort utiles pour éviter les interprétations déficientes ; d'autant que pour interroger saint Thomas sur telle question qui n'est entrée qu'après lui dans le domaine de l'explication didactique [1], le pur littéralisme serait, sous des apparences d'exactitude matérielle, une méthode très fallacieuse, et qui, bien employée, ne pourrait guère conduire qu'à cette conclusion, heureusement modeste, que la question dont il s'agit est obscure, et qu'en fin de compte on y perd son latin.

3. Mais laissons cette parenthèse, et voyons ce que saint Thomas nous dit de la « relation de signe » et de la « relation d'identité ».

a) En ce qui concerne la relation de signe, il écrit

1. Saint Thomas était ainsi, semble-t-il, beaucoup plus préoccupé du rapport entre *la chose extramentale* et la forme présentative grâce à laquelle elle est rendue objet, que du rapport entre la forme présentative et l'*objet* lui-même pris comme tel. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin, il arrive souvent qu'il parle du concept non pas en distinguant *concept mental* et *concept objectif*, mais au contraire tantôt au sens de concept mental (*intentio intellecta* pourrait se traduire alors « la visée mentale »), tantôt au sens de concept objectif (*intentio intellecta* pourrait se traduire alors « le visé mental »), ou plutôt en pensant au concept mental, non pas en tant même que *species*, mais au point de vue de l'*objet* qu'il présente à l'esprit.

dans le *De Veritate* (q. 9. a. 4, ad 4) que le concept peut être appelé un signe au sens *large* (c'est-à-dire un connu qui fait connaître, — mais sans que la pensée s'arrête d'abord au signe pour passer de là au signifié [1]) : « Communiter possumus signum dicere quodcumque *notum in quo* aliquid cognoscitur, et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur ; et sic angeli cognoscunt res per signa... » — Cf. *De Verit.*, q. 4, a. 1, ad 7 : « Verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius » ; *in I. Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 : « ... inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo » ; et encore *Quodlib.*, IV, a. 17.

D'autre part le texte capital où saint Thomas montre que les *species intelligibiles* ne sont pas objet (quod), mais pur moyen (quo) de la connaissance (*Sum. theol.*, I, 85, 2) ne vaut pas seulement pour la *species impressa*, mais de toute évidence il vaut aussi pour le concept [2]. Si les species étaient *quod intelligitur*, il n'y aurait pas de science des choses, mais seulement de ce qui est dans l'âme ; et de plus les contradictoires seraient vraies à la fois, le jugement de l'intelligence ne portant alors que sur la façon dont elle est affectée en chacun. Il est clair que cette argumentation concerne aussi bien les formes intelligibles qui sont comme le terme et le fruit de l'appréhension intellectuelle que celles qui en sont comme le principe et le germe, elle les concerne même davantage, puisque les secondes (*species impressae*) n'intéressent que l'intelligibilité (en acte) et ne

1. « Signum, proprie loquendo, [c'est-à-dire le signe au sens *strict*, cf. F. A. BLANCHE, *loc. cit.*] non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo ».

2. Voir plus loin, § 8 b et § 13.

sont pas connues dans l'acte d'intellection, tandis que les premières (concepts) intéressent l'intellection en acte et sont connues (mais ne sont connues *ut quod* que dans un acte second de réflexion). C'est avant tout du concept que saint Thomas peut dire : « Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur : sed ib quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo, »[1] car ce n'est pas la *species impressa*, c'est le concept qui est saisi avant tout par la réflexion. L'*ad* 1 se rapporte d'ailleurs expressément à la *similitudo* ou *forma* par laquelle l'intelligence en acte est l'objet d'intellection en acte, ce qui vaut pour l'intelligence en acte second (par le concept) autant et plus encore que pour l'intelligence en acte premier (par la *species impressa*). Et de même l'*ad* 2. Le mot *species intelligibilis*, qui dans le lexique de saint Thomas désigne ce qu'on devait appeler plus tard la *species impressa*, n'exclut donc pas dans cet article le concept ou *species expressa*, en tant du moins que le concept est précisément *species* ou *similitudo*, il l'enveloppe de fait au contraire[2]; et il s'oppose

1. Cf. le texte de la *Sum. contra Gent.* cité ci-dessous : « Aliud est intelligere rem et aliud est intelligere *ipsam intentionem intellectam,* quod intellectus facit dum super opus suum reflectitur ».

2. Cf. *Sum. contra Gent.*, lib. IV, cap. XI : « Intentio intellecta [...] non [est] in nobis res intellecta ». — *De Verit.*, 2, 6 ; (saint Thomas, recourant à la comparaison du miroir [comme à une simple métaphore qu'il ne faudrait pas presser], explique là que dans l'opération abstractive le *phantasma* n'est pas *sicut objectum cognoscibile,* mais *sicut medium cognitionis.* « Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est, phantasma. » Et cela ne vaut pas seulement pour le phantasme,

seulement *(ad 3)* aux *objets* que l'esprit, par et dans le concept, se forme et présente à lui-même, ou compose et divise. Aussi bien la logique est-elle pour saint Thomas *scientia de intentionibus.* C'est dire que l'objet direct de l'appréhension intellectuelle n'est pas le concept ou l'*intentio intellecta* (autrement la logique serait toute science), mais bien la *res.* Il le déclare de la façon la plus nette : « *Aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super opus suum reflectitur :* unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis ». (*Sum. contr. Gent.*, lib. IV, c. XI.)

C'est précisément parce que le concept est à la fois *signe* et *quo* (pur moyen) que l'école thomiste a été conduite à élaborer la notion de signe formel et celle de *terminus in quo* (« notum in quo », disait saint Thomas dans le texte cité plus haut du *De Veritate*). Elle abordait ainsi les difficultés les plus spéciales de la théorie du concept, et par là même scrutait le plus profondément la nature de celui-ci. S'il a pu y avoir au début quelques flottements de vocabulaire, tous les grands commentateurs sont substantiellement d'accord sur cette théorie, que Jean de Saint-Thomas a conduite à un très haut point de précision scientifique.

b) En ce qui concerne la relation d'« identité » (quant au constitutif intelligible), rappelons d'abord le texte suivant : « Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei, *vel magis species* ejus ; sicut forma domus, quae est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma quae est in materia, vel potius species

---

signe formel d'ordre sensible, mais aussi évidemment, pour le concept, signe formel d'ordre intellectuel [cf. *Sum. theol.*, I, 85, 2, ad 3]).

ejus ». (*Sum. contra Gent.*, lib. III, c. 49.) Texte très significatif quant à la portée du mot *species*. La species est représentation de la chose parce qu'elle est dans l'esprit, pour *intelligere*, et *in esse intelligibili*, le même principe de spécification qui spécifie la chose pour exister, et *in esse naturali*.

Mais surtout transcrivons soigneusement sur nos fiches deux textes où saint Thomas énonce exactement et littéralement ce que nous n'avons fait que redire après lui :

« Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, *et est quodammodo ipsa quidditas et naturae rei* secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus. » (*Quodlib.* VIII, a. 4). — *Quodammodo* se rapporte à la différence d'état ou d'*esse*. Il est clair d'autre part que ce qui est vrai de la similitude *qua*, au principe de l'intellection, est vrai aussi de la similitude *in qua*, au terme de celle-ci. C'est ce que saint Thomas déclare lui-même expressément :

« Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod *verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero*[1] *contineat.* » (*Sum. contra*

1. Comme le fait remarquer le R. P. Blanche après Silvestre de Ferrare, l'expression « eadem numero » ne signifie pas ici identité individuelle, puisque la nature comme telle fait abstraction de l'individualité. « Elle signifie seulement, ici, que la nature a exactement les mêmes caractères constitutifs dans le verbe de l'intellect et dans la chose. » *(Art. cité*, p. [5].)

« Ipsummet objectum numero, quod est in se entitative, ingreditur intra intellectum intelligibiliter et in esse intentionali seu repraesentativo », écrira Jean de Saint-Thomas (*Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 6, n. 18, Vivès, t. IV. p. 130). Et encore : « Processio intelligibilis non est elaboratio imaginis per modum picturae et artis, sed per modum naturalis expressionis,

Gent., lib. IV, c. 14.) Le verbe de notre intellect contient intelligiblement *la même nature, sans distinction numérique*, que la chose connue ; on ne saurait s'exprimer plus nettement et plus fortement. Et c'est précisément la doctrine que nous avons soutenue. Le verbe mental, selon l'être entitatif ou selon son *esse in* — en tant qu'accident de l'âme, — se distingue *ut res* de la nature de la chose connue. Selon l'être intentionnel ou selon son *esse ad*, qui lui est propre en tant que *species*, il est, quant au constitutif intelligible, la nature même de la chose connue, et il la contient sans distinction numérique, c'est-à-dire qu'il est une pure similitude essentiellement relative à cette nature, et selon laquelle le connaissant devient intentionnellement en acte second autre chose que soi. On ne saurait dire « je m'y perds », ni trouver là de contradiction, à moins de se perdre aussi dans la notion thomiste de la connaissance : *cognoscens intentionaliter fit (vel est) aliud a se.*

4. Il ne sera pas inutile, cependant, d'expliciter une fois de plus, et le plus nettement possible, les articulations de la synthèse doctrinale établie par Jean de Saint-Thomas et reprise par nous. (Pour la clarté de la discussion qui suivra, nous numérotons en chiffres romains ces diverses articulations.)

n. I. — L'*ens reale*, objet direct de l'intelligence, n'implique pas l'existence actuelle, c'est ce qui existe ou *peut exister* hors de l'esprit, — dans la « chose » (actuelle ou possible).

n. II. — Cette *chose* peut être considérée soit comme

---

et emanationis in esse intelligibili, in quo petit non solum similem, sed eamdem naturam seu objectum in se exprimere, et formare, quae est in ipsa re intellecta, sed non in eodem esse entitativo, sed in esse intelligibili... » (*ibid.*, n. 29, p. 139).

existant ou pouvant exister pour soi (chose en tant même que chose), soit comme existant ou pouvant exister pour l'esprit, atteinte par lui et rendue présente à lui (chose en tant qu'objet).

n. III. — L'*objet* ne fait qu'un avec la chose et n'en diffère que d'une distinction virtuelle ou de raison. Mais loin d'épuiser toute l'intelligibilité de la chose, il n'est que telle ou telle des déterminations intelligibles distinguables en elle (autrement dit la chose en tant qu'objectivable sous tel ou tel aspect).

n. IV. — C'est là le signifié immédiat (objet formel) du *concept*, forme présentative engendrée dans l'esprit. Le même acte immanent par lequel l'intellect connaît l'objet (le devient intentionnellement) est aussi vitalement productif du concept. En d'autres termes, par un seul et même acte l'esprit *conçoit* (enfante) la chose dans le concept et la *perçoit* comme objet.

n. V. — Le concept n'est pas la chose intellectuellement perçue. Sinon il n'y aurait pas de science des choses, mais seulement des concepts ; et les contradictoires seraient vraies à la fois. (Cf. plus haut p. 775.)

n. VI. — Le concept est *médiateur*, c'est par lui et en lui que l'objet est porté au sein de l'esprit à l'état d'ultime actuation intelligible. Notre intelligence n'atteint donc les choses que selon que ses concepts les lui rendent présentes, et le mode de notre intellection correspond à la façon plus ou moins complète ou plus ou moins déficiente dont la chose est objectivée dans le concept.

n. VII. — C'est à titre de *pur moyen* que le concept est médiateur. Il n'est pas une chose perçue qui ressemblerait à la chose, il est la similitude même, formellement prise, de la chose (de ce qui est objectivé de la chose) ; il est donc la nature objectivée elle-même

mais à titre de *quo*, ou de moyen, non de *quod* ou d'objet : la nature objectivée est la même, quant au constitutif intelligible, dans la chose où elle existe d'une existence réelle, et dans le concept où elle existe d'une existence intentionnelle [1]. Le concept est ainsi une pure similitude ou une pure image [2], qui ne fait qu'un, quant à la nature intelligible, avec l'objet qu'elle présente ; et c'est à titre non d'image quelconque, mais de pure image, que se vérifie de lui (cf. CAJETAN, *in* I, 27, 1 et 85, 2) le principe général énoncé par Aristote dans le *de Memoria et Reminiscentia*, que « le mouvement vers l'image *en tant qu'elle est image* et le mouvement vers la chose ne sont qu'un seul et même mouvement ». (Saint THOMAS, *Sum. theol.*, III, 25, 3.)

n. VIII. — Le concept n'est pas pur moyen à titre de principe ou germe fécondant comme la forme présen-

1. Species « ita pure repraesentant id quod formaliter est in objecto, quod materialem ejus entitatem exuunt, et ita sunt ipsum objectum formaliter et pure repraesentative ». JEAN DE SAINT-THOMAS, *Phil. Nat.*, III, P., *de An.*, q. 6, a. 2. « Species impressa [...] est ipsamet quidditas objecti, quatenus totum quod in objecto invenitur realiter, transfertur ad speciem repraesentative. [...] Species impressa ita est virtus objecti ad eliciendam cognitionem et forma dum verbum quod formaliter in se habet esse intentionale, in quo convenit cum objecto repraesentative, sed non entitative, et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo. » *Ibid.*, a. 3.

« Unde conceptus seu verbum apud nos, est res non intelligibilis, sed *intellecta in actu in esse intentionali;* et ea necessitate ponitur, qua ponitur objectum intellectus in actu intus. » CAJETAN, *in* I, 27, 1. (Cf., sur la théorie de la connaissance en général, les textes capitaux : *in* I, 14, 1 ; 55, 3 ; 79, 2.)

2. En Dieu ce n'est pas dans l'être intentionnel, c'est ans l'être réel lui-même que le Verbe e t identique en nature au Père ; et cependant il est appel par saint PAUL (*Coloss.*, I, 15) l'*image* du Père. Cf. *Sum theol.*, I, 35, 1 et 2.

tative reçue *(species impressa)*, il est pur moyen à titre de *terme* ou fruit (*species expressa*, forme présentative proférée). Mais ce terme produit, terme *quod* quant à l'intellection comme productrice, étant pur moyen quant à l'intellection comme intellection, n'arrête pas à lui l'intellection elle-même qui s'achève en lui. Par là même qu'elle s'achève en lui comme en un *quo* faisant connaître, elle s'achève en l'objet comme au *quod* connu. De là l'expression *in quo*, qui ne détruit ou ne diminue en rien, mais précise seulement le vocable *quo* appliqué au concept[1], et signifie que l'acte d'intellection enveloppe à la fois et du même coup, indivisiblement, le concept signifiant et l'objet signifié[2].

---

1. *Quo* peut s'entendre en général, au sens de *pur moyen* (alors le concept est *quo* comme la *species impressa)*, ou en particulier, au sens de moyen par quoi, comme à partir d'un *principe*, l'acte d'intellection se produit (alors le mot ne convient qu'à la *species impressa*, tandis que le concep est *in quo*, moyen en quoi, comme en un *terme*, l'acte d'intellection se consomme).

Quo (pur moyen) { *Quo* (principe) / *In quo* (terme) }

D'après le vocabulaire employé par saint Thomas dans un texte du *De Veritate* que nous citons plus loin (p. 787 note 1), on pourrait appeler *primum quo* la *species impressa* (principe de l'acte de l'intellection), et *secundum quo* le concept (terme de cet acte).

2. Le terme *species quod*, employé par le R. P. Simonin (« La notion d'*intentio* », *Rev. des sc. phil. et théol.*, juillet 1930, p. 456) nous paraît très peu conforme au vocabulaire thomiste. En tout cas, si l'on veut rester d'accord avec la doctrine de saint Thomas, il ne peut signifier que *species quod* en tant que terme produit, et non pas *species quod* en tant qu'objet connu. Comme le montre si bien le texte de Cajetan cité p. 784, il y a une différence essentielle entre « species seu intentio *quam* intellectus intelligit (ut *intentio* est rei) » et « species seu intentio *ut quo* intelligitur (sc. ut *objectum*) ». On peut même dire que toute la théorie thomiste du concept tient dans cette différence.

Ainsi, bien qu'atteint par le moyen ou la médiation du concept, l'objet réel est *immédiatement* atteint en ce sens que nul *quod* ne le médiatise [1]. « Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur [2]. »

n. IX. — Tout cela revient à dire que le concept est *signe formel*. Comme tout signe, il est *praecognitum* [3], mais ici il ne faut pas seulement dire que le signe est préconnu d'une simple priorité de nature, et non de temps ; on doit ajouter qu'il est préconnu *formaliter* à titre de forme actualisatrice de la connaissance, et non pas *denominative*, à titre d'objet atteint par la

---

Si l'on dit que le concept est *quod* sans être objet connu, et qu'il est terme connu seulement « *comme représentant l'objet* » (F. A. Blanche, *art. cité*, p. [4]), alors on dit précisément ce que nous disons : qu'il est *quod* comme produit et *in quo* comme connu.

1. « Et haec species expressa dicitur conceptus seu verbum tanquam quid formatum ab intellectu, et locutum, seu dictum ab ipso, ut ibu objectum attingat tanquam in medio formaliter repraesentante, non ut in medio prius cognito : nec enim prius attingitur conceptus, et deinde objectum, sed *in ipso immediate res cognita attingitur*, sicut media specie impressa objectum unitur, quin attingatur ipsa species. » Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 5 (Vivès, t. IV, p. 94).

Dans l'intellection ananoétique il y a un *quod* médiateur, c'est l'analogué d'abord atteint par nous. Mais celui-ci est lui-même atteint immédiatement, au sens indiqué ici.

2. Saint Thomas, *de Potentia*, q. 7. a. 9.

3. La species impressa, — parce qu'elle n'est qu'au principe non au terme de l'intellection, et que par suite elle n'est nullement *praecognita*, même au sens purement formel où le concept est préconnu, — est un *quo* auquel ne convient pas le nom de *pur signe* ou de *signe formel*. Seuls le phantasme et le concept peuvent être appelés signes formels. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Log.*, II. P., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 704) ; a. 3.

connaissance[1]. En tant qu'objet il n'est atteint qu'après coup et secondairement, par un acte réflexif (qui implique formation d'un nouveau concept). Il baigne dans l'intellection en acte, c'est l'acte d'intellection lui-même qui le produit ; il est le premier à être actué par l'intellection en acte, mais pour communiquer du même coup et indivisément cette actuation à l'objet, puisque c'est en lui que l'intelligence est en acte second l'objet ; forme intelligible *en quoi* l'objet existe intentionnellement et se fait connaître, son existence propre est l'acte d'intellection lui-même, pris du côté du terme, l'*intelligi intrinsecum*[2] en acte comme affectant, par cette même forme, l'objet ; c'est ainsi qu'il est « intentio intellecta », et que, même à titre de *species* ou d'*intentio*, (et non pas seulement quant à l'objet qu'il présente), on peut l'appeler « primo et per se intellectum » ; mais ce qui est connu à titre même de *quod*, c'est l'objet. C'est ce que Cajetan explique de la façon la plus nette, dans son langage admirablement formel : « Conceptiones ut intentiones sunt *quas* [intellectus] intelligit : et hoc ideo quia... conceptus praesentat rem objective ; *significari autem et sciri res extra primo, et conceptiones*

1. « Ad salvandam proprietatem signi sufficit salvare, quod sit praecognitum, quod in signo formali reperitur, non quia sit praecognitum *ut objectum*, sed *ut ratio et forma*, qua objectum redditur cognitum intra potentiam, et sic est praecognitum formaliter, non denominative et ut res cognita. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II, P., q. 22, a. 1 (Reiser, I, p. 695). Ces quelques lignes de Jean de Saint-Thomas sont fondamentales ; tout est compris si l'on a compris cela, c'est la clef de la question. Cf. plus loin §§ 4 c, 13 b, et R. GARRIGOU-LAGRANGE, Communic. au Congrès thomiste de Rome (1925), p. 220,

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 707). — Saint Thomas dit en termes très nets, dans la *Somme contre les Gentils* (lib. IV, cap. XI) : « Esse verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi ».

non ut res, sed ut intentiones sunt rerum extra, idem est : quia idem est motus animae in imaginem ut imago est, et in rem, ut dicitur in De Memoria et Reminiscentia » (*in* I, 85, 2). Le concept en tant que *species* est *tellement peu une chose ou un objet,* que dire qu'il est atteint par l'intellection, c'est précisément dire que non pas lui mais *la chose est connue comme objet.* Il n'est connu (dans l'intellection directe) qu'en tant même qu'il est forme actualisatrice de l'intellection de l'objet.

n. X. — Par les mots du langage ce sont nos concepts que nous signifions à autrui. Il en est ainsi parce que pour faire connaître à autrui les objets que nous connaissons, nous lui communiquons les mêmes moyens, les mêmes signes formels que nous employons nous-mêmes pour connaître ces objets. Ce sont donc nos concepts que nous lui communiquons par ces signes instrumentaux que sont les mots du langage, ou les gestes : mais nos concepts en tant même qu'ils présentent l'objet, nos concepts mentaux en tant même que l'objet de concept ou concept objectif nous est livré par eux. Cela précisement parce que le concept, terme *quod* de l'intellection comme productrice, est terme *in quo* de l'intellection comme intellective : en nommant la chose nous signifions le concept, qui est tout à la fois forme actualisatrice dont notre intellection a besoin, et manifestation spirituelle de cette même intellection.

C'est ainsi que les mots du langage, en signifiant le concept de la chose, signifient sa *définition* (au moins nominale), c'est-à-dire le complexe de notes caractéristiques qui la distingue de toute autre et qui constitue sa *notion objective* ou *ratio* (cf. *Sum. theol.*, I, 85, 2, ad 3. Voy. plus bas, *Textes cités,* §§ 1 et 13 c). Il convient aussi de remarquer que ce que nous communiquons à autrui ce sont moins de simples noms que des énoncés et des jugements, en d'autres termes c'est *notre* com-

position ou séparation des *choses* présentées à notre esprit par nos concepts. En définitive, tout en signifiant nos concepts par le langage, ce sont les choses mêmes que nous signifions, ainsi que Cajetan le disait tout à l'heure (voy. plus haut, p. 784), tout de même que par nos concepts ce sont les choses que nous connaissons directement, immédiatement comme objet. « Voces significant [...] ea quae intellectus sibi format *ad judicandum* de rebus exterioribus. » (*Sum. theol.*, loc. cit.)

n. XI. — L'expression *verbe mental* ne s'applique pas seulement au concept tel que nous l'avons considéré jusqu'à présent, mais aussi à des ouvrages complexes formés par l'intellect, comme la définition et la division (qui concernent la première opération de l'esprit) et l'énonciation (qui concerne la seconde).

Il y a dans la définition et dans la division une complexité qui est notre œuvre propre ; mais le complexe conceptuel ainsi constitué continue à signifier simplement un objet, une chose (actuelle ou possible). Au contraire dans l'énonciation et dans le jugement un objet est construit par nous avec un autre auquel nous déclarons qu'il est identique ou non identique dans la réalité. Cette déclaration, comme cette union ou cette séparation, sont proprement de nous, à nous. C'est pourquoi dans le jugement seul (et déjà dans la définition en tant qu'elle implique un jugement de compatibilité) il y a vérité ou erreur, — rapport de conformité ou de non-conformité entre notre intelligence et la chose existante (actuellement ou possiblement). Le verbe mental constitué par une énonciation fait donc, à ce titre-là, *deux* avec la chose. Mais il reste que chacun des concepts ainsi unis ou séparés ne fait qu'*un* (quant au constitutif intelligible, et à titre de *quo*) avec la chose ou l'objet. Le verbe mental en question manifeste ce que *je pense* (composition ou séparation) des *choses*

(rendues objets d'intellection en acte dans mes concepts du sujet et du prédicat).

Si saint Thomas, lorsqu'il parle du verbe mental et de sa distinction d'avec la chose, met ordinairement en cause la définition et l'énonciation plutôt que le simple concept, c'est justement qu'ici il y a quelque chose qui nous appartient tout à fait en propre, — la composition mentale, — qui rend cette distinction plus manifeste que ne le fait la simple différence d'état ou d'*esse* entre concept et objet[1].

Le R. P. Roland-Gosselin se demande comment notre interprétation est conciliable « avec la théorie thomiste du jugement, lequel, lui aussi, fait partie du verbe mental »[2]. Nous croyons qu'elle trouve dans cette théorie une de ses plus fortes confirmations[3].

n. XII. — L'intellect humain doit se régler sur les choses, qui le précèdent dans l'être. C'est pourquoi la fonction propre du concept est de dénoncer un objet dont il est le vicaire ou la *similitude*, et sur lequel il est mesuré. S'agit-il de l'idée créatrice (je dis des idées divines, dont les *species* angéliques innées sont une participation créée, et qu'à son rang infime l'idée ouvrière de l'artiste humain imite avec le maximum d'imperfection) il en va autrement. Car cette idée

1. Cf. *De Verit.*, 3, 2 : « Species (sc. impressa) qua intellectus informatur ut intelligat actu, est *primum quo* intelligitur ; ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari jam potest formando quidditatis rerum et componendo et dividendo ; unde ipsa quiddites formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam *operatum* ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris ; et sic est quasi *secundum quo* intelligitur ».

2. *Art. cité*, p. 203[1].

3. Ce point a déjà été touché dans *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. II, § 10.

comme telle[1] précède la chose (qui n'est plus à connaître, mais à faire) qui est connue avant d'exister pour elle-même). L'idée en ce cas est *purement forme et non formée*[2] (je dis, pour ce qui regarde les idées divines, forme du *possible* lui-même connu par la science de simple intelligence). Terme intérieur de l'acte d'intellection, elle est toujours un *in quo*, mais cette fois elle passe aussi au rang de *quod*[3] ; — non pas comme un objet-modèle, une idole du créé que nous imaginerions au sein de l'esprit créateur, et dont l'objet-chose, l'*ideatum* créable ou créé serait un décalque ou une doublure, mais comme la forme incréée et illimitée déterminatrice de l'objet-chose ou de l'*ideatum* créable ou créé, lequel se trouve ainsi atteint lui-même exhaustivement par la médiation d'un terme ou objet *quod* qui est l'infinie essence divine elle-même, en tant qu'objet de l'intellection divine elle est connue dans sa multiforme imitabilité, dans la multitude infinie des analogies que peut avoir avec elle le fini créable[4].

1. « Forma separata *ad quod* aliquid formatur... Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis. » *De Verit.*, 3, 1.

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I, P., q. 15, disp. 1, a. 1, n. 3 (Vivès, t. III).

3. « ...Si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. » *Sum. theol.*, I, 15, 2. — « Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod intelligit. » *Ibid.*, ad 2. — « Idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. » *De Verit.*, 3, 2, ad 9.

4. « Idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. » *Sum theol.*, I, 5, 1, ad 3. — « Essentia Dei est idea rerum non quidem ut essentia, sed ut est intellecta [...] cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. [...] Ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ab eam, est idea uniuscujusque rei. » *De Verit.*, 3, 2. — « Una prima forma, ad quam omnia

Là-dessus Jean de Saint-Thomas [1] explique que l'idée artistique ou opérative, qui nous sert d'analogué pour concevoir les idées divines, n'est ni le concept dans sa fonction de vicaire de la chose informant l'intellect, et de *medium quo* de la connaissance, ni l'objet connu *(conceptus objectivus)*, mais bien le concept en tant précisément que chez l'artiste il forme vitalement au dedans de soi et mène à ses déterminations ultimes un objet connu (connu selon ses voies de réalisation elles-mêmes) qui précède la chose extramentale et qui posé dans l'existence sera la chose extra-mentale ; et c'est en tant qu'elle contient ainsi et présente à l'esprit l'objet, que l'idée opérative est *quod intelligitur*. Disons qu'il y a ici deux moments de raison à considérer. 1° Dans sa fonction commune de concept ou de forme présentative informant l'intellect, le concept de l'artiste est spécificateur de la connaissance de celui-ci, — de même que l'essence divine est spécificatrice de l'intelligence divine (mais l'essence divine est objet *quod* connu, tandis que le concept dans sa fonction commune de concept n'est que *medium in quo* de connaissance). Et 2° en tant même que concept opératif le concept de l'artiste forme dans l'esprit de celui-ci et contient et exprime comme objet connu la chose à faire avant qu'elle existe en sa propre nature (c'est à ce titre qu'il est *quod*), — de même que l'essence divine connue en son imitabilité et selon la multiplicité de ses relations

reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata ; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit. » *Ibid.*, 3, 2, ad 6. — « Ideae plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura (possibiliter) existentes. » *Ibid.*, 3, 2, ad 7.

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I, P., q. 15, disp. 1, a. 1 (Vivès, t. III).

de raison aux choses créables, est le médium où sont atteints comme objets connus et les choses créables et ces relations elles-mêmes. (Cf. *Sum. theol.*, I, 15, 2, ad 2.) Que l'idée, en même temps que moyen *in quo* soit objet *quod* à raison d'un contenu qui précède la chose, c'est donc le privilège de la connaissance opérative, et singulièrement de la connaissance créatrice.

Il est très remarquable que Descartes, de son propre aveu, ait choisi de préférence le mot *idea* (qui en strict vocabulaire scolastique était réservé aux idées opératives et créatrices) pour désigner le concept par lequel notre pensée d'hommes connaît les choses, parce que ce terme d'idée était déjà employé par les philosophes « pour signifier les formes des perceptions de l'esprit divin »[1]. Il transférait ainsi au concept spéculatif humain le schème établi par les scolastiques pour l'idée créatrice, schème mal compris d'ailleurs, par suite d'une interprétation matérielle (dont la pédagogie scolastique s'était la première, semble-t-il, rendue coupable) de la notion d'exemplaire. Dans l'Abrégé placé en tête des Méditations, il nous parle de l'idée d'une « machine fort ingénieuse et artificielle » qui se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier, et dont « l'artifice objectif » a pour cause la science de cet ouvrier. La machine du monde n'était-elle pas pour lui la *copie* créée de « l'artifice objectif » ou du monde idéal présent dans l'esprit de l'ouvrier divin ? Or même dans le cas de l'art humain, — où la part de « création » (entendue en un sens impropre et diminué) reste très faible, et

1. « ... Ostendo me nomen *ideae* sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur. [...] Ususque sum hoc nomine, *quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas,* quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus... » *Rép. aux troisièmes objections* (V). Cf. *Le Songe de Descartes,* pp. 157-160.

où le processus créateur est nécessairement immergé dans tout ce qui nous vient des choses par notre activité cognitive et representative, — l'idée créatrice n'est pas un modèle posé devant l'esprit et dont l'œuvre d'art serait une copie (un tel modèle n'est achevé que *quand l'œuvre elle-même est faite*, soit dans notre pensée, comme un poème ou une sonate achevée qu'il n'y a plus qu'à transcrire sur le papier, soit dans la matière comme un tableau ou une statue) ; l'idée créatrice *comme telle* est dans notre pensée un moment d'intellection tout à fait spirituel et simple qui par rapport à l'œuvre est transcendant et illimité, et par quoi sont formées les représentations et les images elles-mêmes qui sont comme les premiers matériaux de l'œuvre : imitation très imparfaite de l'idée proprement créatrice qui atteint du premier coup tout le détail de la chose, mais parce qu'elle est la forme incréée de celle-ci, la connaissance divine ayant l'essence divine pour seul objet spécificateur, et l'idée créatrice étant l'essence divine elle-même en tant qu'elle conduit la chose créable ou créée jusqu'à la connaissance divine, comme un terme secondaire et matériellement atteint.

Descartes n'a eu qu'à transformer le rapport (tel qu'il l'entendait) : idée créatrice à idéat créé, en le rapport : idée cognitive à idéat connu, pour passer à sa notion de l'idée comme objet *quod*.

5. Relisons maintenant, en les situant par rapport aux diverses articulations que nous venons de distinguer, les principaux textes de saint Thomas ayant trait au concept. Nous verrons que là où l'on a cru trouver des difficultés, ces difficultés ne sont qu'apparentes ; nous verrons aussi avec quelle netteté saint Thomas refuse à nos formes présentatives d'être l'objet immédiat de la pensée, et affirme qu'elles sont *ut quo*, non

ut quod, et que le concept est *formé* ou proféré pour que soit *perçue* la nature de la chose, objet de l'intellect (cf. §§ 5 b, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17).

Les textes groupés dans les trois premiers paragraphes nous intéressent surtout au point de vue du vocabulaire ; c'est ensuite que viennent les textes doctrinalement les plus importants. Il importe de signaler, en ce qui concerne les mots « ratio » (voir § 1), « intellectus » (voir § 2), « intentio intellecta », un inévitable croisement du vocabulaire propre de la logique et du vocabulaire propre de la métaphysique et de la psychologie ; ces trois vocables en effet appartiennent primitivement au vocabulaire de la logique (qui se rapporte au connu en tant même que connu dans l'âme), ils désignent alors avant tout l'objet de concept (comme réflexivement visé dans l'esprit) ; mais ils émigrent (surtout le troisième, rarement le premier) dans le vocabulaire de la métaphysique (qui se rapporte aux opérations et aux moyens de connaissance pris dans leur relation à l'être extramental), et ils désignent alors le concept lui-même, par qui et en qui l'objet est connu, — ce même concept désigné aussi par les mots « conceptio intellectus » et « verbum mentis ». Avec ces deux termes c'est en quelque façon le phénomène inverse qui se produit. De soi ils appartiennent au vocabulaire de la métaphysique et de la psychologie. Mais ils peuvent s'entendre en même temps au point de vue de la réflexion logique, qui atteint dans l'esprit la chose connue en tant que connue. Et ainsi tantôt ils désignent simplement ce qu'on appellera plus tard *conceptus mentalis* (concept au sens ordinaire du mot), la similitude intelligible par laquelle et en laquelle l'objet est connu, — tantôt ils désignent en même temps, et principalement, ce qu'on appellera plus tard *conceptus objectivus*, l'objet de concept ou l'objet pris comme tel. Saint Thomas,

nous l'avons déjà remarqué[1], était plus préoccupé de la relation et de la distinction entre le concept et la chose que de la relation et de la distinction entre le *conceptus mentalis* et le *conceptus objectivus* (lui-même distinct *ratione* de la chose[2]). Et ainsi les textes où le concept est donné comme *quod primo et per se intellectum est* peuvent s'interpréter de deux façons : ou bien[3] comme se rapportant au concept objectif *(quod)*, (ou au concept mental considéré quant au concept objectif qu'il présente à l'esprit) ; ou bien[4] comme se rapportant au concept mental lui-même *(in quo)*, qui 1° est *quod* en tant que produit, 2° est (cf. plus haut n. IX) préconnu *formaliter*, comme forme intellectualisatrice de l'objet, ayant pour exister propre l'intellection même de l'objet.

TEXTES CITÉS

1. [in Sent., 1254-1256.] *a)* « Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis : et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio secundum quod Philosophus dicit, IV. *Métaph.*, texte. 11 : *Ratio quam significat nomen est definitio.* [...]

Ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis ; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. [...]

REMARQUES

On voit ici que le mot *ratio* (λόγος, « notion »), — et il en va de même du mot *intellectus* (« le pensé », voy. plus bas, § 2 ; cf. *conceptus*, « le conçu »; et du mot *intentio intellecta* (« la visée mentale pensée », voy. plus bas, §§ 7 et 8), — est primitivement, dans le vocabulaire de saint Thomas, un *nomen secundae impositionis*, un nom réflexif et logique désignant avant tout l'*objet de concept* (ce qu'on appellera plus tard *conceptus objectivus*) *pris en tant même que*

1. Cf. plus haut p. 774, note 1.
2. Cf. plus loin § 6 a.
3. Cf. plus loin §§ 6, 7b, 9, 10, 11 a, 12 c, 15 b, et p. 817, n. 1.
4. Cf. plus loin §§ 6, 7 c, 8, 10, 11 b, c, 12 d, 13 à 17.

Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit.

Nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam CONCEPTIONEM, quia hoc significatur per nomen rei ; sed significat intentionem hujus conceptionis sicut et hoc nomen *definitio* et alia nomina secundae impositionis. [...]

Ratio [...] dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

connu ou existant dans l'esprit, autrement dit comme objet d'une seconde visée mentale. C'est pourquoi le nom de *ratio* ne signifie pas la *conceptio animae* ou *similitudo rei* (par quoi la chose est connue, et qui est signifiée par le nom de la chose). Le mot *ratio* se rapporte à la visée réflexe atteignant dans l'esprit cette conception et son contenu. Et cette *ratio,* qui existe ainsi dans l'esprit (cf. *de Potentia,* q. 7, a. 6 : « istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes... ») est dite être dans la chose, en tant que dans celle-ci il y a quelque chose qui répond à la *conceptio* de l'âme, comme le signifié au signe, autrement dit en tant que la *conceptio* [synonyme de *verbum mentis*], dont cette *ratio* désigne le contenu secondairement ou réflexivement visé, est similitude de la chose extramentale (et non pas fabricatrice d'un être de raison).

Il arrive ici, comme en bien des cas, que le métaphysicien ou le théologien recourt à des notions logiques pour résoudre une question qui n'est pas logique mais ontologique, à savoir la question de la pluralité des perfections attribuées à Dieu infiniment simple (c'est le sujet de cet article des *Sentences :* « si la pluralité des notions — *rationum* — par lesquelles les attributs divins sont distingués les uns des

autres est seulement dans l'esprit, ou aussi en Dieu »).

b) [Suit la distinction de l'être réel et de l'être de raison].

Aliquando hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo* ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad i tellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur.

Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam ; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit. [...]

[il s'agit ici des êtres de raison logiques]

c) Ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re ; et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei. »

(*In I. Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3.)

[*Significatum nominis,* c'est l'*objet* que le nom signifie en signifiant *primo et per se* le concept. Et il advient à cet objet lui-même d'être *ratio* en tant qu'il est objet d'une visée réflexe le saisissant dans l'esprit au titre même de connu.]

2. [De Potentia, 1259-1263].

a)« ...Rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectuum. »

(*De Potentia,* q. 7, a. 6.)

[*Intellectus* désigne ici *l'objet* ou le signifié du concept],

b) « Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis,

[ici au contraire il est synonyme de *conceptio intellectus* ou de *verbum mentis* (concept mental), car c'est proprement à la *conceptio intellectus* que quelque chose répond *in re*, « sicut significatum signo », voy. § 1.]

c) Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei. [...] »
(*De Pot.*, q. 1, a. 1, ad 10.)

[précisions à retenir sur l'objet de la Logique et sur la relation indirecte de celle-ci au réel.]

3. [De Potentia.] *a*) « Ex hoc quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas ; et sic sicut est quaedam CONCEPTIO intellectus vel RATIO, cui respondet res ipsa quae est extra animam ; ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi ; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam ; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta. »
(*Ibid.*, q. 7, a. 6.)

Le mot *ratio* lui-même est devenu ici synonyme de *conceptio intellectus* (concept ou verbe mental *in quo)*, tout en connotant toujours l'objet de concept *ut quod*.

b) Omnes rationes [perfectionum divinarum] sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto : sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. »
(*Ibid.)*

[Cet objet de concept est en nous en tant que connu et contenu dans le concept ; il est en Dieu comme dans la réalité où il existe hors de notre esprit, et qui répond au concept que nous formons de lui.]

4. [Quodlibet V, 1271.] *a*) Secundum Augustinum, XV. de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, inquantum est constitutum per operationem ipsius.

C'est en tant que produit ou proféré, « constitué par l'opération de l'intellect », et contenant à ce titre l'objet que le concept, ainsi qu'on le verra plus loin, est *quod*, (cf. nº VIII ;)

Est autem duplex operatio intellectus. [...] Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem.

Cf. nº XI.

b) Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum ;

Voy. plus bas § 7 b.

[la *species impressa*, elle, est le principe de cette opération.]

c) quamvis *ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis*, sicut per intellec-

[*species expressa*]

tum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit dicitur quaedam forma intelligibilis. »
(*Quodlib.* V, a. 9.)

En tant que pensé, ou terme intrinsèque de l'acte intellectif lui-même, le verbe est terme *in quo*, forme, ou, si l'on peut ainsi parler, matrice intentionnelle à raison de quoi l'objet est porté à l'état d'intellection en acte (cf. plus loin §§ 6, 8, 12, 13-17).

5. [De Potentia.] *a*) « Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad *rem* quae intelligitur,

C'est bien la chose qui est objet *(quod)* de l'intellection. Cf nos II et V.

ad *speciem* intelligibilem, qua fit intellectus in actu,

Il s'agit là de la *species impressa.*

ad *suum intelligere*
et ad *conceptionem intellectus.*
Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt.

b) A re quidem intellecta quia res intellecta est interdum extra intellectum ; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu.

Cf. nos I, II, V.

Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem ; *propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.*

Cf. no IV. — Noter la formule typique : « L'intellect *forme* en soi la conception de la chose pour *connaître* la chose pensée *(intellecta)* »[1]. Voir plus loin §§ 7 d, 8 f et 17.

1. Cf. *Quodlib.* V, a. 9, ad 1 : « Intellectus intelligit aliquid dupliciter, uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu, alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit,

c) Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus ; cum omne agens agat secundum quod est in actu ; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium.	Par la *species impressa* l'intellect est mis en acte *premier* (voy. § 7 b) ; c'est en produisant le concept qu'il passe à l'acte second.
d) Differt autem ab actione intellectus : quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum.	Cf. nº VIII.
Intellectus enim sua operatione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam vel negativam.	Cf. nº XI.
Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus ; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.	Cf. nºs X, XI. / Cf. nº VI.
Hujusmodi autem conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a	

quia format verbum ad hoc quod intelligat rem ». « L'intellect *forme* le verbe pour *penser* ou percevoir intellectuellement *(intelligere)* la chose. »

Dans ce texte, remarquons-le après le R. P. Blanche *(Art. cité,* p. [3] [2]) et Jean de Saint-Thomas *(Log.,* II, P., q. 22, a. 2, *Solvuntur argumenta)*, le mot « instrument » ne signifie nullement « signe instrumental » mais seulement *moyen* en général (« medium internum in quo »).

se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat.

Oritur quidem ab intellectu per suum actum ; est vero similitudo rei intellectae[1].

e) Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam : *forma autem intellectus est res intellecta.*

Cf. n° v.

Cf. n° VII.

C'est l'objet lui-même qui est forme de l'intellect par le moyen du concept. Cf. n°s VII et VIII.

Rappelons ici que « jamais saint Thomas n'a fait consister l'intellection dans l'information (entitative) de l'intellect par le verbe ou la qualité représentative, mais bien dans son information (intentionnelle) par l'objet ou la *res intellecta* » au moyen du verbe comme vicaire de l'objet et *medium quo* de la connaissance (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 5, n. 11). Comme nous le notions dans nos *Réflexions sur l'Intelligence* (p. 67), c'est une erreur capitale, qu'on s'étonne de trouver chez Suarez, de confondre l'information (intentionnelle) de l'intelligence par l'objet grâce au concept, avec l'information (entitative) de l'intel-

1. « Verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae. » *Comm. in Joann.*, I, 1. — « Verbum interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae ». *Sum. contra Gent.*, lib. IV, c. XI. — Cf. § 8 a.

Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.

f) Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed quassi passio ipsius)

non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. » (*De Potentia*, q. 8, a. 1.)

6. [De Potentia.] *a*) « Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur,

cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi :

cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso.

ligence par le concept. Jean de Saint-Thomas *(loc. cit.)* proteste avec force contre cette confusion.

Cf. n° VII.

C'est selon son être entitatif que le verbe mental est *quasi passio intellectus.*

Cf. n° IX

Ce *per se intellectum* est à la fois (voy. plus bas, *c,)* la notion objective ou *ratio* dont il était question au § I, ou l'objet de concept (pris en tant même que connu dans l'esprit), et la *conceptio intellectus* en quoi cet objet a été atteint. La chose connue (cf. n^os^ I et II) prise comme chose (et à laquelle d'être connue survient comme une dénomination extrinsèque) est distincte à la fois de l'un et de l'autre (cf. n°s III, IV et V).

Cela est vrai de l'objet d'intellection (cf. n° III) comme du concept de celui-ci, et en raison même de la nécessité de ce concept.

b) Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum. [...] Haec [...] similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, [...] non sicut intelligendi terminus.

Il s'agit là de la *species impressa.*

c) Hoc ergo est primo et per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intel lecta[1],

En tant que contenu du concept, objet de concept (ou *ratio*, sens logique) c'est là un *quod* connu.

En tant que concept mental ou *species* présentant cet objet à l'esprit, c'est un *quod* produit et un *in quo* de connaissance. (Voy. plus haut les remarques du § 4.) Il est pensé ou connu *(per se intellectus)* comme la forme intentionnelle pour qui exister c'est être sous l'état d'intellection en acte, et à raison de laquelle la chose est connue.

« Primo et per se intellectum », appliqué au concept mental, désigne donc, non pas un objet de connaissance atteint *ut quod*, mais ce en quoi *(in quo)* s'accomplit l'intellection, ce qui est porté à l'intellection en acte à titre de forme actualisatrice *in esse intelligibili*, autrement dit le signe formel. (Cf. n° IX et §§ 8, 12.)

1. Dans ce texte souvent cité et pas toujours bien compris, saint Thomas, en parlant du verbe, semble penser principalement au concept objectif, ou du moins au concept mental considéré quant à son contenu, quant au concept objectif *(quod* connu) ; mais comme nous l'indiquons dans nos remarques, ce même texte peut s'entendre aussi du concept mental considéré comme tel, à condition qu'on l'interprète en tenant compte de tout ce

sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus in III. de Anima.

Cf, n° XI.

...

Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem ; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem aut, ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem ; ut cum dico, homo, vel homo est animal.

Verbe conçu de ce que l'intellect perçoit ; chez nous il rend l'objet connu en acte, et il manifeste la connaissance et le connu ; en Dieu il manifeste seulement la connaissance et le connu.

Cf. n^os^ X, XI.

d) ... In intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse. Et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu inquantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere. »

Cf, n° IX.

(De Potentia, q. 9, a. 5.)

7. [Contra Gent., 1258-1260.]
a) « Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu.

La chose existe dans notre esprit non selon son être de nature, mais intentionnellement grâce à la *species impressa.*

---

qu'on sait par ailleurs de la pensée de saint Thomas sur la question. « L'on doit certes, note le P. H. D. GARDEIL *(Bulletin thomiste,* oct. 1931, p. [361]), tenir compte de la doctrine énoncée en cet endroit pour établir la théorie authentique du verbe, mais il y a d'autres endroits où il est parlé du verbe en d'autres termes, et en définitive celui-ci ne nous donne pas l'expression la mieux équilibrée de cette doctrine. »

Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam. [...]	C'est la chose elle-même qui est l'objet *(quod)* de l'intellection (cf. nos II et III).
Ipsum intelligere [...] manet in intelligente, secundum quod habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis, ut forma, est similitudo illius.	[intentionalité de la *species*]
b)... Intellectus per speciem rei formatus	Formation non pas *in esse entitativo* mais *in esse intelligibili*, et par la species en tant même qu'elle a une existence intentionnelle et qu'elle est vicaire de l'objet[1].

---

1. Cela est vrai de la *species impressa* comme de la *species expressa* (voir plus haut § 5 e.) Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS *Phil. Nat.*, III. P., q. 6, a. 3 : « Denique videri potest *in quodlib.* VIII, a. 4, et III. *contra Gent.*, cap. 49, ubi speciem non solum vocat similitudinem quidditatis, sed quod etiam sit ipsa natura, et quidditas rei in esse intelligibili, quod utique stare non potest sine vero et proprio esse intentionali ». On n'est pas peu surpris de lire dans un article du R. P. H. D. SIMONIN (« La notion d'intentio », *Rev. des sc. phil. et théol.* juillet 1930, pp. 456-457) que « l'*intentio intellecta* est seule de l'*esse intentionale.* [...] Seul le verbe, terme de l'intellection, appartient à l'ordre intentionnel ». Une telle assertion, si on la prenait à la lettre, anéantirait d'un trait de plume toute la doctrine thomiste de la connaissance. L'auteur renvoie à la *Somme théologique,* I, 78, 3, mais cet article explique précisément que la sensation exige une *immutatio spiritualis per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus,* ce qui revient à dire que la *species impressa* présente dans l'organe du sens à raison d'une « immutation spirituelle » est d'ordre intentionnel. Il renvoie d'autre part à la *Somme*

intelligendo format in seipso quamdam *intentionem rei intellectae*, quae est

ratio ipsius quam significat definitio. [...]

Cette « visée mentale » de l'objet que l'esprit forme en soi est, — au point de vue du logicien qui atteint réflexivement le *conceptus objectivus*, — la *ratio* de la chose ou sa notion objective (voy. plus haut §§ 1-3 ; cf. n° III) exprimée par la définition (cf. n° X). Ainsi prise comme concept objectif, elle est *intellecta ut quod*.

c) Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utraque sit rei intellectae similitudo.

Au regard du métaphysicien et du psychologue, c'est la similitude de l'objet (cf. n° VII) en quoi l'intellection se consomme comme en son terme (cf. n° VIII) : verbe ou concept mental. A ce titre elle est *intellecta*, pensée ou connue en acte, non pas à titre de *quod*, mais *formaliter ut quo* (cf. n° IX).

d) Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur ; et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod *intellectus formando hujusmodi intentionem rem illam intelligat.* »

(*Sum. contra Gent.*, lib. I. c. 53.)

Information immatérielle et intentionnelle. Et *similitude* au sens le plus formel du mot (cf. n° VII), qui, dans le cas du concept, terme de l'intellection, devra être appellée « signe formel » (cf. n° IX : « en *formant* une telle visée d'intellection en acte, l'esprit *perçoit intellectuellement* la chose ». Voy. §§ 5 b, 8 f,17.

---

théologique, I, 56, 2, ad 3 : mais dans cet article il s'agit précisément des *species impressae* innées qui sont le principe de l'opération intellectuelle chez l'Ange, et qui sont d'ordre intentionnel.

8. [Contra Gent.] *a*) « Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta.

Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus,

sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ;

unde et ipsa intentio verbum interius nominatur[1], quod est

Texte capital. Saint Thomas définit l'*intentio intellecta ;* ce que l'intellect *conçoit* ou enfante en lui-même de la chose intellectuellement saisie. C'est le concept selon toute la force étymologique du terme, le *fruit conçu* par et dans l'intellect, et *conçu de la chose*, c'est-à-dire la signifiant, et différant d'elle parce qu'il est (en tant même que sa similitude formelle) *ut quo*, non *ut quod.* (Cf. nos IV, V, VI, VII).

Cette *intentio intellecta* est la même chose que le verbe mental

1. Cf. § 8 f. — On voit que d'après ces textes il y a synonymie entre *intentio intellecta* et *verbum mentis.* Nous pensons avec le R. P. SIMONIN (*Art. cité,* p. 460 [2]) que le mot *intentio* se rapporte au *mode d'être* caractéristique de l'intellection, et plus généralement de la connaissance. Mais s'il est vrai que le mot *intentio intellecta,* à raison de ses affinités (signalées plus haut, p. 792) avec le vocabulaire du logicien, désigne la visée mentale considérée davantage du côté de son contenu ou de son objet, néanmoins on ne saurait dire purement et simplement que l'*intentio* est « l'objet connu comme tel » (*Ibid.,* p. 457), « l'objet de la connaissance envisagé comme tel » (*Ibid.,* p. 460). Nous croyons que quiconque prendra soin de peser tous les textes et de suivre dans le détail la présente discussion en tombera d'accord. L'objet est le contenu du concept ou ce que le concept présente à l'esprit, il n'est pas le concept lui-même ou l'*intentio intellecta* elle-même en tant que synonyme de verbum. Le mot *intentio intellecta,* quand c'est le psychologue ou le métaphysicien qui en fait usage, désigne le concept et connote le contenu ou l'objet de celui-ci.

D'une façon générale *intentio* désigne la « visée mentale » à la fois au sens d'objet visé et au sens de forme par quoi a lieu l'acte de viser. Ainsi l'*intentio* d'ordre sensible est tantôt l'*intentio formae sensibilis* présente dans l'organe du sens externe (I, 78, 3), c'est-à-dire la *species sensibilis* elle-même (en ce cas elle n'est manifestement pas l'objet connu), tantôt les aspects de l'objet non accessibles au sens externe, — utile, nuisible, passé, etc., — qui sont perçus par les sens internes.

exteriori verbo significatum.

et c'est elle que le nom signifie (cf. n° x).

b) Et quidem *quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur :* unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis.

On voit clairement ici que l'*intentio* en question est *intellecta* parce qu'elle est ce *par quoi* (« quo ») l'intellection se consomme, et non parce qu'elle serait connue *ut quod.* Elle n'est *intellecta* en ce dernier sens que comme objet de la Logique et de la Psychologie. Saint Thomas use ici de la même argumentation que dans *Sum. theol.*, (cf. plus haut p. 775), signe évident que cet article de la Somme vaut pour le concept comme pour la *species impressa.*

c) Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. [...]

L'*esse* du concept comme tel est l'acte immanent lui-même d'intellection, l'*intelligi intrinsecum* (cf. n° IX).

d) Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi. [...]

Et ainsi c'est au concept que convient la formule de Berkeley

e) Quum intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum ejus intelligere ; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu.

Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et

L'*esse* du concept est donc autre que celui de son objet.

alliud [esse] intellectus ipsius, quum intentionis intellectae, esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. [...]

Quand l'homme se pense lui-même, l'objet de son concept est l'homme qui existe dans la nature ; le concept lui-même n'est que l'homme existant dans l'esprit comme pensé, comme similitude par quoi et en quoi cet objet est connu. (Cf. nº VII.)

Si l'expression « signe formel » n'est pas employée par saint Thomas, en revanche toute la doctrine du concept comme signe formel est contenue en abrégé dans cette page de la Somme contre les Gentils.

f) Intellectus *intelligendo* concipit et *format intentionem* sive rationem intellectam, quae est interius verbum.

(Sum. contra Gent., lib. IV, c. 11.)

Cf. §§ 5b, 7 d, 17. — L'intellect en *percevant* la chose *forme le concept.*

9. [De Veritate, 1256-1259.]

a) « Verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum quod dicitur conceptio intellectus ;

Ce texte trouve dans le précédent son interprétation naturelle. Le concept est terme de l'intellection (cf. nº VIII), il est *ipsum intellectum*, le pensé lui-même, le terme de l'intellection en acte, mais, comme il a été déjà expliqué au § 6, cet *intellectum* désigne à la fois le concept objectif ou *ratio*, et (secondairement ici) le concept mental proprement dit, lequel, en tant que produit ou proféré, est *ut quod*, mais en tant que pensé ou connu est *ut quo formaliter*, ainsi qu'il a été montré dans le texte précédent (cf. nº IX).

sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum ;

Former le concept c'est *former la quiddité* de la chose, la porter dans le concept au degré ultime d'actuation intentionnelle.

sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit.

b) Omne autem intellectum in nobis est realiter progrediens ab altero ; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione : et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem ; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi ; unde etiam quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. »
(De Veritate, q. 4, a. 2.)

« Omne intellectum » : il s'agit là de tout *terme d'intellection en acte* au sens précisé ci-dessus *(quod connu* réflexivement atteint pour le logicien, mais au point de vue de la connaissance directe *quod proféré* et simple *quo* ou *in quo* d'intellection), puisqu'il s'agit de « conceptions » qui sont « l'effet de l'acte d'intellection », et puisque même ce qui est connu par son essence, comme l'esprit (à parler par hypothèse le langage augustinien, comme il arrive souvent à saint Thomas dans le *De Veritate)* est connu dans et par une telle conception.

10. [De Veritate.] « Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem : et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur :

Cf. n° VI.

« id quod intellectum est», c'est-à-dire le terme de l'intellection en acte. Ce terme est *ut quod* par rapport à l'intellection prise comme action *productrice* du verbe mental, et en tant qu'il

contient en lui l'objet et le porte à l'ultime actualité intelligible (cf. § 6), mais il est en même temps *ut quo* ou *in quo* par rapport à l'intellection comme intellection de l'objet (c'est ainsi que Jean de Saint-Thomas entend ce texte[1]). (Cf. nº IX.)

ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus. »

(Ibid., ad 3.)

En pensant « l'homme » j'entends ce que je pense *(conceptionem intellectus)* et j'entends une certaine nature indépendante de ma pensée *(rem ipsam)*.

11. [De Veritate.] *a*) « Verbum interius est ipsum interius intellectum, [...] scilicet id quod actu consideratur per intellectum. »

(De Veritate, q. 4, a. 1.)

b) « Verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius. »

(Ibid., ad 7.)

Mêmes observations que sur les deux textes précédents. Le verbe est « ce qui est considéré en acte par l'intellect » en tant même que cela est *dit* ou *produit* ou *manifesté* par l'intellect au-dedans de soi ; *quod* connu s'il est pris quant à son contenu ou quant à l'objet de concept (« concept objectif »), le verbe, pris précisément comme concept mental, est *quod* en tant que produit et il est *quo (in quo)* à l'égard de l'intellection elle même de la chose, puisqu'il est

1. « Quia non est terminus in quo ultimate sistit cognitio, sed quo mediante fertur ad cognoscendum objectum extra, ideo habet esse signum formale, quia est cognitum intrinsecum id est ratio intrinseca cognoscendi [...] tanquam id in quo continetur res cognita intra intellectum. Et sic eadem cognitione per se attingitur conceptus et res concepta. [...] Et quia est id *in quo* res seu objectum redditur proportionatum et immaterializatum per modum termini, ideo dicitur ipse conceptus cognosci ut quod, non tanquam res seorsum cognita, sed *tanquam constituens objectum in ratione termini cogniti.* » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 705).

c) « Interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive pet essentiam sive per similitudinem intelligatur. »
(Ibid., ad 9.)

12. [Sum. theol., 1a P., 1266-1268.] *a*) « Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur. »
C'est en ce sens-là que d'après Jean Damascène « *verbum*

le signe de celle-ci, ainsi qu'il est dit dans l'ad 7 du même article, — et signe tel qu'il fait connaître même ce qui est connu « par son essence »[1].

On doit remarquer de plus que parlant du verbe humain à propos du traité de la Trinité, saint Thomas considère dans son analogie avec un Verbe proféré uniquement par surabondance et pour manifester le connu, un verbe proféré surtout par indigence, « propter necessitatem objecti »[2], et pour former l'intellection en acte ultime. De là, dans les écrits où le vocabulaire n'est pas encore parfaitement décanté, des textes qui pourraient prêter à certaines méprises, si on ne les examine avec assez de soin. Mais dans la *Somme théologique* le vocabulaire de saint Thomas sera parfaitement au point, et beaucoup plus affranchi des « secondes intentions » du logicien ; rappelons quelques formules de la 1a Pars, q. 34 :

1. Il est clair que ce qui est connu « par son essence » et non « par une similitude » est connu sans l'intermédiaire de quelque objet quod d'abord connu.

2. Jean de Saint-Thomas, *Log.*, II. P., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 702).

dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor ».	Cf. nº VII.
Dicitur *figurative* verbum id quod verbo significatur vel efficitur. (*Sum. theol.*, I, 34, 1.)	C'est *improprement* qu'on appelle verbe la chose qui est signifiée par le verbe *(ipsa res quae intelligitur*, cf. § 8 a.)
b) « Cum dicitur quod verbum est notitia, [...] accipitur notitia [...] pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. » (*Ibid.*, ad 2.)	Cf. nº IV.
c) « *Dicitur* enim non solum verbum sed res quae verbo intelligitur vel significatur.	Cf. nº VII.
Sic ergo uni soli Personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum ; eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet Personae convenit dici.	Cf. nº VIII.
... Sicut intellectus hominis *verbo quod concipit intelligendo lapidem*, lapidem dicit.	Le verbe est bien *ut quod* comme terme produit, la chose *ut quod* comme objet connu (connu par et dans ce terme produit).
d) *Dicere* et *intelligere* differunt. « *Nam* intelligere *importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam : in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae.* [...]	Cf. nº IX. Ce qui est dit ici de la *forma rei intellectae* doit s'entendre du verbe mental (en quoi l'intellect s'actue en acte second) comme de la *species impressa* (actuant l'intellect en acte premier).
« *Sed* dicere *importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum : nihil enim est aliud*	

dicere quam proferre verbum. Et, mediante verbo, importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. » *(Ibid.*, ad 3.)

e) Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus. »
(Sum. theol., I, 34, 3.)

Cf. nos VI, VIII, IX.

13. [Sum. theol., Ia P.] *a*) « Haec opinio (sc. quod species intelligibilis est ipsum quod intelligitur) *manifeste apparet falsa* ex duobus.

Cf. nos V-IX.

« Primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae : si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima : sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis ; quas ponebant esse intellecta in actu.

« Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur, est verum ; et sic quod contradictoriae essent simul verae : si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat : sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur ;

Ce texte est capital, comme celui de la Somme contre les Gentils cité § 8. Il est aussi net que possible et ne laisse place à aucune échappatoire.

Nous l'avons montré plus haut, (p. 775) il s'applique au concept ou verbe mental comme à la *species impressa.* Si, à la différence de la *species impressa*, le concept, ainsi qu'il a été expliqué nos VIII et IX, est intellectuellement perçu en tant même que faisant connaître l'objet (en ce sens Cajetan, dans son commentaire sur cet article, ad 3, l'appelle « intentio quam intellectus intelligit *ut intentio* est rei extra »), cependant il ne peut pas plus que la *species impressa* être, sinon réflexivement, *perçu comme objet*, comme *quod connu :* l'argumentation développée par saint Thomas

semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est : et ita omne judicium erit verum ; puta, sigustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit ; et similiter si ille, qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit : uterque enim judicat secundum quod gustus ejus afficitur ; et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus.[...]

Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit ; sed *quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit*[1]. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur ; sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. »

(Sum. theol., I, 85, 2.)

dans le présent article vaut dans les deux cas avec la même force et la même nécessité.

Notons encore que tout comme la *species impressa*, le concept est *similitudo rei intellectae* (cf. plus haut §§ 5 d, 7 b, 8 a) ; saint Thomas l'appelle, lui aussi, *species intelligibilis* (§ 4 c) et *passio intellectus* (§ 5 f). Tout ce qui est dit ici de la *similitudo rei intellectae*, de la *species intelligibilis*, ou de la *propria passio potentiae*, vaut donc pour le concept comme pour la *species impressa*. Si le concept était l'objet connu, *ipsum quod intelligitur*, l'intellect ne jugerait que de sa propre passion, et toutes les opinions seraient également vraies.

Enfin les textes que nous citerons sous les trois numéros suivants, parce qu'on peut les grouper comme des satellites autour de celui-ci *(C. gent.*, lib. II, c. 75 ; *in de An.*, lib. III, lect. 8 ; *Comp. theol.*, c. 85), et où saint Thomas dispute contre les partisans de l'unité de l'intellect possible, valent, eux aussi, pour le cas du concept autant et plus que pour le cas de la *species impressa.*

1. Cf. *De Verit.*, q. 10, a. 9 : « Actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum ; et ulterius in species et habitus et potentia et essentiam ipsius mentis ».

b) « Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu : inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus. »
(Ibid., ad 1.)

Si l'objet connu en acte second est l'intellect en acte second en tant que la similitude de la chose connue (le concept) *est la forme de l'intellect*, c'est bien que le concept n'est connu que comme forme ou raison intrinsèque de la connaissance de la chose, ainsi que le dit constamment Jean de Saint Thomas, et non pas comme objet.

c) « ... Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles [sc. impressas], sed ea, quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.»
(Ibid., ad 3.)

Les noms ne signifient pas les *species impressae* (ni les *species expressae* prises comme des choses ou des objets). Ainsi que l'indique Cajetan à la fin de son commentaire sur cet article, le concept est signifié (comme il est connu) non pas comme *quod* ou objet, mais comme *quo*, ou en tant même que faisant connaître l'objet (par mode de définition ou d'énonciation).

14. [Sum. contra Gentiles.] « Secunda ratio deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. *Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur ;* cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili : quod patet esse falsum. Nulla enim scienti de eis aliquid considerat, nisi naturalis [la psychologie] et metaphysica [la critique] ; sed ta-

Saint Thomas argumente de la même façon que dans le texte précédent pour montrer que la *species intelligibilis* n'est pas *ut quod*, mais *ut quo intelligitur.* L'objection disait que s'il y a autant d'intellects que d'êtres humains, les *species intelligibiles* seront individuées dans ces intellects, et ne pourront par conséquent être des formes intelligibles, l'intelligible étant universel, non individuel. La question est la même et la réponse vaut identiquement pour le concept et pour la *species impressa :* dans les deux

men per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur.

« *Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur ; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus.*

« *Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam ;* sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur ; ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis cognoscantur. [...]

« Quod enim dicit scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non ; est enim *numero una quantum ad id quod scitur,* non tamen quantum ad species intelligibiles *quibus* scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. »

(*Sum. contra Gent.*, II, 75).

cas une *species* individuelle selon l'être qu'elle a dans le sujet (mais spirituelle et donc intelligible) fait connaître un *objet quod* universel.

L'*objet* ou le *quod* intellectuellement connu est numériquement le même pour le maître et pour le disciple, mais non pas les *species* dont ils usent et qui sont *ut quo.*

15. [Comm. in De Anima, (1270 ?)] *a*) « Manifestum est etiam, quod *species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit.*

« Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt ; quod autem videtur, est color,

Ce texte est également très important. Il vaut, comme les deux précédents, pour le concept comme pour la *species impressa.* Qu'il y ait autant de similitudes de l'objet que d'intellects différents, cela n'empêche pas ces intellects de percevoir *le même objet,* parce que ces similitudes ne sont que *ut quo,* non *ut quod :* le cas est le même, qu'il s'agisse de la similitude-

qui est in corpore; similiter QUOD INTELLECTUS INTELLIGIT EST QUIDDITAS, QUAE EST IN REBUS; NON AUTEM SPECIES INTELLIGIBILIS, NISI INQUANTUM INTELLECTUS IN SEIPSUM REFLECTITUR.

« Manifestum est enim, quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est quod *species intelligibilis non est objectum intellectus, sed quidditas rei intellectae.* [...]

principe de l'opération intellective ou de la similitude-terme, (celle-ci étant *signe formel* à la différence de celle-là, cf. n° IX).

Les species ne sont pas l'objet de l'intellect, c'est la quiddité de la chose qui est cet objet.

b) « *Non enim est species intelligibilis ipsum intellectum sed similitudo ejus in anima :* et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et ejusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes. »

(in III. de Anima, lect. 8.)

La species n'est pas *ipsum intellectum,* mais sa similitude dans l'âme. Ainsi donc quand saint Thomas (cf. plus haut §§ 6, 7, 9, 10, 11) dit que le concept est *primo et per se intellectum,* c'est qu'alors ou bien le concept *n'est pas pris comme species* (mais comme concept objectif)[1], ou bien « intellec-

1. Il est remarquable que dans le texte suivant saint Thomas donne l'*intellection* ou la *res intellecta* pour *constitué ou formé* par l'opération de l'intellect. Il est manifeste qu'il pense là au concept (constitué ou formé par l'opération de l'intellect) en le prenant non pas comme species ou en tant même que concept mental, mais comme concept objectif ou quant à l'*objet* lui-même qui est connu en lui *(intellectum),* et qui s'identifie à la *res intellecta,* en s'en distinguant seulement selon la raison (cf. n° II-IV) : « Species [impressa] se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus : sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis ». *De Spirit. Creaturis,* a. 9, ad 6.

16. [Compendium theologiae 1272.] « Concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus, *dico autem intellectum id, quod est intellectus objectum ; objectum autem intellectus non est species intelligibilis. sed quidditas rei.*

« Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus ; sed sunt de naturis rerum, sicut etiam objectum visus est color, non species coloris quae est in oculo.

« Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, *non tamen est nisi unum intellectum apud omnes*, sicut unum coloratum est, quod a diversis inspicientibus videtur. [...]

« Intellectus *intelligens per eas* [sc. per species intelligibiles] *suum objectum* reflectitur supra seipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit. »

(Compend. theol., cap. 85.)

17. [Comm. in Joannem. 1270-1272.] « Illud ergo proprie dicitur verbum interius quod intelligens intelligendo format.

tum » n'est pas pris au sens d'*objet connu*, mais au sens de *signe formel* de l'objet.

C'est là encore une confirmation manifeste de la doctrine exposée dans les trois textes précédents. Aucune *species intelligibilis* n'est *quod*, aucune *species intelligibilis* (concept ou *species impressa)* n'est *intellectum* au sens d'*objet de l'intellect.*

Cet *intellectum* qui est le même pour tous est l'*objet de concept* (n° III) ou *conceptus objectivus.* Le concept mental ou concept en tant que *species* n'est pas *quod* ou objet connu, mais ce *par* quoi l'intellect perçoit son objet.

Terminons cette discussion par l'admirable texte du commentaire sur saint Jean, où saint Thomas a donné de sa pensée la formule la plus claire et la plus définitive

Le verbe mental est ce que l'intellect *forme en percevant* (cf. §§ 5 b, 7 d, 8 f.)

« Intellectus autem duo format, secundum duas ejus operationes : nam secundum operationem suam quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem ; secundum vero operationem suam quae componit et dividit, format enuntiationem vel aliquid hujusmodi : et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis, vel enuntiantis, exteriori voce significatur. Unde Philosophus dicit quod ratio quam significat nomen est definitio.

« *Istud ergo sic expressum scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius : et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intelligit, sed sicut in quo intelligit ; quia* IN IPSO EXPRESSO ET FORMATO VIDET NATURAM REI INTELLECTAE. »

(Comm. in Joann., cap. I, 1.)

Ce que la voix extérieure signifie, c'est ce que l'intellect a formé, c'est-à-dire le concept mental (définition ou proposition, cf. nº XI) en tant même qu'il présente l'objet. Et ce concept ou verbe mental, s'il est *quod* en tant que *produit ou proféré*, en revanche, par rapport à l'activité *perceptive* de l'intellect, il est un *pur moyen :* non pas, comme la *species impressa,* au principe de l'opération intellectuelle *(ut quo)*, mais au terme de celle-ci *(ut in quo) ;* autrement dit il est *quo* comme *terme* par quoi l'objet est porté à l'état d'intellection en acte, et en quoi se consomme l'*intelligere* de l'objet (cf. nºs VIII et IX).

Formé et exprimé par l'intellect au dedans de soi, il est *ce en quoi l'intellect voit la nature de la chose connue.* Le mot *videt* exprime nettement que l'opération qui s'accomplit *par le moyen du* concept est une opération *perceptive* ou *intuitive,* — perceptive *de la nature de la chose connue.*

En résumé « verbum interius conceptum est quaedam *ratio et similitudo* rei intellectae » (*C. Gent.*, IV, XI), « quoddam mente conceptum *quo* homo exprimit mentaliter *ea* de quibus cogitat » (*Sum. theol.*, I-II, 93, 1, ad 2), et quod « intellectus in se format ut rem intellectam cognoscat » (*de Pot.*, q. 8, a. 1) « intellectus formando hujusmodi intentionem, rem intelligit » (*C. Gent.*, I, 53) ; « in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae » (*in Joan.*, I, 1.)

ANNEXE II

DE L'ANALOGIE

« Analoga proportionalitatis [propriae] dicuntur quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem secundum similitudinem seu convenientiam proportionum [et in utroque formaliter et vere praesens]. [1] » Le sens selon lequel l'analogue convient intrinsèquement et formellement à chacun des analogués est purement et simplement divers *(ratio significata est simpliciter diversa)*, et pourtant le même sous un certain rapport *(... sed eadem secundum similitudinem proportionum)*, en tant qu'il implique — inscrites dans la nature même du concept analogue — des relations semblables à des termes semblables quoique essentiellement différents.

Les pages du chapitre V consacrées à l'analogie de l'être et des transcendantaux ne sont pas un exposé *in forma* de la doctrine de l'analogie. Elles essaient seulement d'en mettre en lumière certains aspects particulièrement importants au point de vue qui nous occupe, et qui est celui de la critique de la connaissance métaphysique. C'est pourquoi, des diverses sortes d'analogie reconnues par les logiciens (en vertu d'une division elle-même analogique) — analogie d'attribution, analogie métaphorique, analogie de proportionnalité propre [2]

---

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 13. a. 3.

[2. Nous employons ces désignations pour nous conformer

— nous n'avons retenu que la dernière, qui est l'analogie métaphysique par excellence, et qu'il y a avantage à considérer seule, pour travailler sur un *cas pur*. Elle seule, comme dit Cajetan, constitue l'analogie véritable, les autres ne sont appelées de ce nom qu'improprement. Aussi bien, si l'analogie d'attribution se mêle souvent à l'analogie de proportionnalité propre, est-ce seulement en vertu de l'analogie de proportionnalité propre que dans ces cas mixtes l'analogie d'attribution nous fait atteindre, dans les choses analogiquement connues, des attributs qui se disent d'elles intrinsèquement et formellement. De soi elle fait atteindre une forme qui se trouve intrinsèquement dans le principal analogué, *in aliis vero extrinsece et per denominationem* (Jean de Saint-Thomas, *Log.*, II. P., q. 13, a. 4).

Essayons de caractériser ces trois sortes d'analogie d'une manière aussi nette que possible :

Dans l'analogie d'attribution (quand elle joue à l'état pur, sans être jointe à une analogie de proportionnalité propre) on a affaire à un concept UNIVOQUE DE SOI (« sain » dit de l'organisme vivant, — concept n° 1) dont l'esprit *use analogiquement* en le transférant à d'autres sujets (« sain » dit du climat, — concept n° 2) où il désigne quelque chose qui est notifié par sa *relation* à l'objet de pensée signifié de soi par le concept n° 1 (un climat est « sain » parce qu'il est *cause* de santé, — de la santé de l'organisme). On voit tout de suite que, dans ces conditions, l'analogie d'attribution, quand elle est seule, ne fait pas atteindre *selon le signifié propre du concept* la chose analogiquement connue. Elle ne la fait atteindre ainsi que lorsqu'elle est jointe

---

à l'usage. Dans un vocabulaire plus correct (cf. A. F. BLANCHE, *Rev. des sc. phil. et théol.*, janvier 1921), on dirait *analogie de rapport* au lieu d'« analogie d'attribution », et *analogie de proportion* au lieu d'« analogie de proportionnalité ».]

à une analogie de proportionnalité propre. Dans ces cas mixtes, comme l'explique Jean de Saint-Thomas *(loco cit.)*, il y a *formellement* analogie de proportionnalité propre, et il n'y a plus que *virtuellement* analogie d'attribution.

Dans l'analogie métaphorique on a affaire à un concept UNIVOQUE DE SOI (« aigle » dit de l'oiseau, — concept nº 1) dont l'esprit *use analogiquement* en le transférant à d'autres sujets (« aigle » dit de l'orateur, — concept nº 2) où il désigne quelque chose qui est notifié par la *similitude des relations* qu'ont respectivement ce sujet (l'orateur) à un certain terme (éloquence sublime), et l'objet signifié de soi par le concept nº 1 (l'oiseau) à un autre terme (vol élevé). Il est clair que dans ces conditions l'analogie métaphorique (analogie de proportionnalité *impropre*) ne fait jamais, par elle-même, atteindre *selon le signifié propre du concept* la chose analogiquement connue.

Dans l'analogie de proportionnalité propre, on a afiaire à un concept ANALOGUE SE DOI (« connaissant » dit du sens et de l'intelligence, « être » dit de la créature et de Dieu) qui désigne dans chacun des sujets dont on le dit quelque chose qui est notifié par la *similitude des relations* qu'ont respectivement l'un de ces sujets (le sens) au terme (connaissance) désigné en lui par ce concept, et l'autre (l'intelligence) au terme (connaissance) semblablement désigné en lui par le même concept. On voit tout de suite que dans ces conditions (le concept étant alors analogue de soi) l'analogie de proportionnalité propre fait atteindre, *selon le signifié propre du concept*, la chose analogiquement connue. Le signifié du concept, qui n'est un que d'une unité de proportionnalité, se trouve alors intrinsèquement et formellement en chacun des analogués.

Ainsi apparaît la différence *essentielle* entre l'ana-

logie de proportionnalité propre et les deux autres. Lorsque Cajetan, parlant de l'analogie de proportionnalité propre, écrit que les concepts analogues sont des concepts d'abord univoques rendus ensuite analogues (« omnia enim fere analoga proprie, fuerunt prius univoca, et deinde extensione, analoga communia proportionaliter illis quibus sunt univoca et aliis vel alii, facta sunt »[1]), cela signifie, non pas que nous rendons analogue ce qui, de soi, d'abord ne l'était pas, mais que l'esprit, ayant d'abord fait usage de ces concepts univoquement, et sans s'apercevoir qu'ils étaient analogues, découvre ensuite qu'ils sont analogues. Analogues, ils l'ont été dès l'origine, ils sont analogues *de soi*. (Glosons ainsi la page 93 du livre de M. T.-L. Penido mentionné ci-dessous.) C'est pourquoi le concept analogue (selon l'analogie de proportionnalité propre) est un sous un certain rapport et d'une unité de proportionnalité, tandis que dans l'analogie d'attribution et dans l'analogie métaphorique il n'y a même pas cette sorte d'imparfaite unité :« *illa analoga non sunt unius conceptus, sed plurium habentium aliquam connotationem inter se* (et non, sicut aequivoca, a casu) » (Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, et art. 5. Le concept « sain » comme qualifiant le climat et le concept « sain » comme rapporté à l'organisme, sont deux concepts différents, dont le premier connote le second, et résulte d'un transfert du second à un sujet auquel il ne convient pas selon son signifié propre.)

La question de l'analogie a suscité de nombreuses études. Nous ne mentionnons ici que celles auxquelles l'interprétation que nous tenons pour authentiquement thomiste, et qui est présupposée par les réflexions proposées dans notre texte, peut se référer en quelque façon

1. CAJETAN, *De Nominum Analogia*, cap. XI, éd. de Maria, p. 278.

comme à des sources : Cajetan, *De Nominum analogia ; in* I, q. 13 ; Jean de S. Thomas, *Log.*, II. P., q. 13, a. 3, 4, 5 ; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature ; La première donnée de l'intelligence d'après saint Thomas* (*Mélanges thomistes,* 1923) ; Le Rohellec, *De fundamento metaphysico analogiae (Divus Thomas,* Plac., 1926-1927) ; A. Gardeil, *La structure analogique de l'intellect* (Revue thomiste, 1927) ; J. M. Ramirez, *de Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (*La Ciencia Tomista,* jul. 1921 - jan. 1922) ; et le livre excellent de M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* Paris, 1931.

Sur la question du *princeps analogatorum* nous partageons l'opinion de Penido[1], Garrigou-Lagrange, Le Rohellec, qui est celle de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas. Dans l'analogie d'attribution il y a un *princeps analogatorum* dont la notion est incluse dans celle de tous les autres analogués (« forma principalis analogati debet poni in caeterorum definitione, quae ab

[1. On lira avec intérêt la réponse de F. A. Blanche à M. T. L. Penido (*Rev. de phil.,* janv.-fév. 1932). Dans l'analogie de proportionnalité propre les analogués inférieurs participent à des degrés divers au permier analogué *(princepts analogatorum)* : le R. P. Blanche insiste à bon droit sur ce point. Mais il ne suit pas de là que ce premier analogué doive entrer — fût-ce au seul titre de principe participé — dans la notion ou définition des autres.

Si d'autre part il y a *quoad nos* (parce que notre connaissance dérive de l'expérience) un premier analogué qui n'est pas le *princeps analogatorum,* il ne doit pas entrer non plus dans la notion ou définition des autres analogués. C'est en atteignant dianoétiquement, par cet analogué inférieur, l'analogue lui-même (cf. plus haut, pp. 424 et 433), que nous connaissons ananoétiquement les analogués supérieurs. Ainsi seulement peut-on comprendre que les stigmates des perfections créées grâce auxquelles nous concevons l'Être incréé, s'ils affectent nécessairement notre *mode de concevoir,* n'affectent cependant que lui, et nullement le *signifié* lui-même de notre concept.]

illa denominantur ») — parce que tous ces analogués ne sont notifiés que par les diverses relations qu'ils soutiennent à l'égard de ce souverain analogué (qui, lorsque l'analogie d'attribution est à l'état pur, est un concept univoque de soi employé analogiquement par l'esprit). Il n'en est pas de même dans l'analogie de proportionnalité propre. Le souverain analogué est là celui dont le terme analogue se dit d'abord *quoad se*, non *quoad nos* ; c'est l'être incréé qui est le souverain analogué de l'être. Et sà notion n'est pas incluse dans celle des autres analogués (« non debet unum poni in definitione aliorum », Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 4).

En revanche nous pensons que M. T.-L. Penido n'a pas assez utilisé la profonde remarque de Jean de Saint-Thomas, que dans les cas mixtes (où analogie d'attribution et analogie de proportionnalité propre sont jointes) l'analogie d'attribution n'est que *virtuelle*. Lorsque de l'existence de l'être créé nous concluons à celle de sa Cause incréée, c'est déjà de fait (même si nous n'en avons pas encore pris conscience) l'analogie de proportionnalité propre que nous faisons jouer ; car ce raisonnement implique que la notion de *cause* est elle-même analogue d'une analogie de proportionnalité propre, et implique aussi que l'être incréé auquel il aboutit et l'être créé dont il part sont appelés du même nom « être », non seulement parce que le premier est cause du second, mais parce que le signifié du concept d'être se retrouve en l'un et en l'autre selon une similitude de proportions. De ce que la relation de causalité fonde une analogie d'attribution entre l'effet et la cause, il ne suit pas que l'on use formellement de l'analogie d'attribution chaque fois qu'on suit la voie de causalité pour établir « l'existence de la source » des perfections créées (*op cit.*, p. 146).

ANNEXE III

« CE QUE DIEU EST »

« Cum enim dicimus, quod cognoscimus esse et non quidditatem, assueti peripateticis sermonibus, intendimus, quod scimus de illis terminare quaestionem *an est*, quae de esse quaerit, et quod nescimus de eis terminare quaestionem *quid est*, quae quidditatem scrutatur : etsi secundum aliquod praedicatum quidditativum terminare illam noverimus ; notitiam illam *quia* et non quidditativam vocamus sequentes Aristotelis vestigia, qui notitiam rei per communia, notitiam *quia* in Posterioribus Analyticis appellat. Et propter hoc ea notitia proportionaliter negatur de quidditate a Thomistis in proposito, quae affirmatur de esse ; quia notitia de propria quaestione quidditatis non haberi dicitur, notitia vero de propria quaestione ipsius esse non caremus. » CAJETAN, *in de Ente et Essentia*, cap. VI, q. 15 (éd. de Maria, p. 204).

Scire de aliquo quid est est savoir traiter selon ses exigences propres la question : « en quoi consiste l'essence de la chose ? » et donc savoir définir la chose par ses prédicats essentiels et savoir assigner la raison de ses propriétés. « Sic ergo quaestio *quid est* et quaestio *propter quid* redeunt in idem subjecto, quamvis differant ratione[1]... Idem est scire *quid est*, et scire causam

1. Saint THOMAS, *in Post. Analyt.*, lib. II, lect. I, n. 8.

quaestionis *an est ;* sicut est idem scire *propter quid,* et scire causam quaestionis *quia est*[1]... Quaerere *propter quid* est, nihil aliud est quam quaerere *quid* est[2]... Unde scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire *quod quid est* in eis ; quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato ; non autem congregatur earum notitia, qua cognoscitur *quod quid est* ipsarum, per aliqua priora. Sed per scientias speculativas potest sciri de eis an sint, et quid non sunt, et aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam[3]. » C'est pourquoi la connaissance du *quid est* consiste, comme nous l'avons indiqué, à connaître « dans le registre ou dans la perspective de la raison d'être », ou à savoir ce que la chose est *en elle-même.* C'est ainsi qu'il faut traduire *scire de aliqua re quid est.* Rendre cette expression rigoureusement technique et didactique par la pure et simple locution « savoir ce que la chose est » serait tout à fait équivoque, car cette locution française ne désigne pas, comme la locution latine qu'elle prétend traduire, un type spécial de connaissance passant par la raison d'être et la définition quidditative. *Scire de Deo quid est* ne peut consister qu'à voir Dieu face à face. En revanche saint Thomas dira[5] que nous connaissons d'une certaine façon (par analogie) l'*essence de Dieu* sans savoir *de Deo quid est.*

Scire de aliquo quia est est savoir traiter selon ses

1. Saint THOMAS, *in Post. Analyt.,* lib. II, lect. 7, n. 2.
2. *Ibid.,* lect. 7, n. 8.
3. *Ibid.,* lect. 41, n. 8.
4. Voy. plus haut pp. 66 et 455.
5. *Sum. theol.,* I, 13, 2, ad 3 ; 8, ad 2. Voy. plus bas p. 836.

exigences propres la question : « si la chose existe ? » même si l'on ne connaît la nature de celle-ci que par le moyen de ce qu'elle a de commun [univoquement ou analogiquement] avec d'autres *(per communia)*. Ce n'est nullement ignorer de toutes façons la nature de la chose, c'est ne pas la savoir *en elle-même* et par ses prédicats essentiels jusqu'à son ultime différence. « Aliud est cognoscere quidditatem, seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa, seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod eius praedicatum essentiale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille, qui omnia praedicata quidditative usque ad ultimam differentiam novit, etc.[1] » Celui-là seul connaît Dieu *quidditative* qui voit l'essence divine. Mais savoir *que Dieu est* comme

1. CAJETAN, *in de Ente et Essentia,* loc. supra citato (éd. de Maria, p. 193). « Cum autem, continue Cajetan, cognoscamus intelligentias esse substantias, et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quidditates cognoscimus : unde hoc in dubium non vertitur ; sed quaestio est, an quidditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias. » — C'est en gardant présentes à l'esprit ces explications du grand commentateur qu'il faut entendre certaines formules de saint Thomas sur lesquelles on pouvait se méprendre au premier abord. Si saint Thomas écrit (*in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4) : « Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci, per ea quae sensu percipimus, ut ex praedictis patet, quamvis pervenire possimus per sensibilia ad cognoscendum hujusmodi substantias esse, et aliquas earum conditiones », c'est que dans son vocabulaire *cognoscere quidditatem* est connaître la quiddité *en elle-même* et jusque dans son ultime différence, ce que Cajetan appelle « cognoscere quidditatem quidditative ». Si de même saint Thomas écrit : « De Deo quid sit penitus manet ignotum » *(Sum. contra Gent.*, III, 49), c'est que dans cette expression technique *quid sit* désigne l'essence *secundum quod in se est* (cf. *Sum. theol.*, I, 13, 8, ad 2 ; cf. 13, 2, ad 1) ; et l'essence divine *secundum quod in se est* demeure entièrement inconnue en deçà de la vision.

Thomas d'Aquin le savait, — et en sachant ce que signifie le Nom de qui on confesse ainsi l'existence, — c'est plier sous une immensité de connaissance atteignant la nature divine sans toutefois la voir, et s'avouant vaincue par son objet.

Notre connaissance de Dieu ne dépasse pas le *quia est*, mais en ne dépassant pas le *quia est*, elle connaît ce qu'est Dieu d'une manière qui, imparfaite en regard de la vision béatifique, — seule connaissance de Dieu selon le *quid est* dans la perspective de la raison d'être, — admet, en deçà de ce degré suprême, les degrés les plus variés de richesse noétique.

Notre connaissance métaphysique de Dieu (et des esprits), — la connaissance naturelle que l'Ange a de Dieu[1], la connaissance surnaturelle de foi qu'il a eue de lui dans l'instant de l'épreuve, — la connaissance surnaturelle que la foi nous donne de Dieu, et qui porte sur la déité comme telle mais qui nous est proposée par le moyen d'analogués créés et matériels, la connaissance de contemplation infuse elle-même, qui n'est que le sommet de la connaissance de foi, toutes ces connaissances sont enveloppées dans le savoir *quia est*. « Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata ut visus ad colores, ut dicitur in III. *de Anima*, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu, per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscitur in patria a beatis. [...] Unde relinquitur quod solum per formam effectus cognoscatur. Effectus autem est duplex, quidam qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur *plene* virtus causae, et per consequens quidditas ejus ; alius effectus est qui

1. Cf. *Sum. contra Gent.*, lib. III, cap. 49.

deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus, sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum : et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum, quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tripliciter mens humana proficit in cignitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum.[...] In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur : sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsum quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur *Genes.*, XXXII, super illud : « Vidi Dominum facie ad faciem », in glossa Gregorii : Visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur ». (*In Boet. de Trin.*, q. I, a. 2.)

Plus loin (q. 6, a. 3), après avoir expliqué les conditions du savoir dans le registre du *quid* (« Ad hoc quod

de re aliqua sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus, quae sufficienter ejus quidditatem demonstrant », — *sufficienter*, c'est-à-dire de telle sorte que la quiddité soit connue jusque dans son ultime différence), et après avoir montré que ni la voie de similitude, ni la voie de causalité, ni la voie de la connaissance naturelle, ni la voie de la révélation (« quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit ») ne peuvent nous amener à connaître ainsi l'essence de Dieu et celle des substances immatérielles, saint Thomas continue : « *Est tamen sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquomodo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa* ». Et il explique comment cette connaissance imparfaite de la nature des substances immatérielles a lieu — non pas, comme dans le cas de la connaissance imparfaite qui sert de point de départ à notre investigation des natures matérielles, par la connaissance « de quelque genre, prochain ou éloigné » auquel appartient la chose, et par celle « de certains accidents qui apparaissent d'elle au dehors »[1], — mais par la *négation* de ce qu'elles ne sont pas (qui remplace la connaissance du genre)[2] et par la relation de *causalité* ou d'*éminence* (excessus) qu'elles ont à l'égard des substances sensibles (et qui remplace la connaissance des accidents).

On trouve dans le *de Potentia*, q. 7, a. 5, les explications les plus nettes sur ce point. Il faudrait citer tout l'article, bornons-nous à ce long passage : « Intellectus autem noster cum a rebus creatus cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis

1. Cf. *in Post. Anal.*, lib. II, lect. 7, n. 6.

2. Cf. *Sum. contra Gent.*, lib. I, cap. 14.

inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et hujusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur.

« Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur : nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod *illa quae intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant,* qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt.

« Si autem hujusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est ; et ideo licet hujusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit *significent id quod est divina substantia,* non tamen perfecte ipsam significant *secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.* Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum *significat divinam substantiam,* non tamen quasi comprehendens ipsam, sed *imperfecte :* et propter hoc, nomen *Qui est,* maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus (lib. I orthod. Fidei, cap. XII), quod hoc nomen *Qui est,* significat substantiae pelagus infinitum.

« Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit (cap. I de div. Nom., a medio), quod

quia Divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in se ipsa existentia praeaccipit ; ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem ejus essentiam ; *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in se ipso Deum definiat.

« Confirmatur etiam per hoc quod habetur V. Metaph. (com. 21), quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum ; quod Commentator ibidem de Deo exponit. »

Des noms qui signifient, quoique d'une manière seulement ananoétique, « ce qu'est la substance divine », *id quod est divina substantia,* nous font bien connaître d'une certaine façon ce que Dieu est. Si donc nous ne pouvons à aucun degré et en aucune façon connaître ici-bas Dieu tel qu'il est en lui-même (ce qui est réservé exclusivement à la vision béatifique), il est clair que nous pouvons cependant, — soit par la métaphysique, qui atteint analogiquement Dieu *sub ratione entis primi,* soit par la foi, la théologie et la contemplation infuse, qui atteignent sous le voile des analogués créés (voir pp. 480 n. 1, 831-832) la déité comme telle, — connaître, de façon plus ou moins imparfaite, mais toujours vraie, ce que Dieu est. Dire « nous ne savons *nullement, en rien, à aucun degré,* ce que Dieu est »[1] en pensant traduire « quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet » (*De Verit.,* 2, 1, ad 9), « de Deo quid sit penitus manet ignotum » (*Sum. contra Gent.,* lib. III,

1. A. D. Sertillanges, membre de l'Institut, *Renseignements techniques* suivant sa traduction du traité de Dieu de la *Somme théologique,* t. II, p. 383. Souligné par l'auteur.

c. 49) est exposer le lecteur à de sérieux contre-sens.

Les traductions littérales ou quasi littérales peuvent ainsi, dans le cas où l'expression originale a un sens technique ou didactique que la traduction mot à mot ne comporte pas, n'être rigoureuses qu'en apparence. N'a-t-on pas su se méprendre sur une phrase française où l'on ne reconnaissait pas la traduction quasi littérale[1] d'un passage de la *Somme contre les Gentils*, et s'en scandaliser comme d'une formule agnostique[2] ? Si l'on se souvient pourtant de l'explication formellement donnée par saint Thomas de l'expression *scire de aliquo quid est* (« Tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, *quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet.* Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione ejus ; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet », *De Verit.*, 2, 1, ad 9), on comprend que la phrase de la Somme contre les Gentils (lib. I, c. 30) : « Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum », est un simple résumé de la doctrine constamment exposée

1. Nous disons « quasi-littérale » car dans une traduction strictement littérale « non de Deo capere possumus quid est » devrait se rendre par « nous ne pouvons saisir *de Dieu ce qu'il est* », et non par « nous ne pouvons saisir *ce que Dieu est* » ; ainsi serait du moins conservée la forme d'une locution latine dont le lecteur au courant du vocabulaire scolastique connaît le caractère didactique et technique.

2. R. P. Blaise Romeyer, *Archives de Philosophie,* t. VI, cahier 4, pp. 254-258, 267 (à propos de cette phrase du R. P. Sertillanges : « Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste » traduction quasi-littérale du texte de la *Somme contre les Gentils* cité ci-dessous). — Le R. P. Romeyer a repris la question dans le t. VII des *Archives,* 3e supplément, pp. 11-15.

par saint Thomas en termes tout pareils, partout où il traite des noms divins, et que nous rappelons plus haut d'après le Commentaire sur le *de Trinitate* de Boèce.

Cette doctrine est admirablement résumée dans la Somme théologique, I[a] P., q. 13. Relevons ici qu'à l'article 2 saint Thomas affirme, comme dans le texte du *de Potentia* cité ci-dessus, « quod hujusmodi quidem nomina *significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter,* sed deficiunt a repraesentatione ipsius. [...] Divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum ergo dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus : sed est sensus, *id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum altiorem modum.* »

Dans l'ad 1 il précise encore : « Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est *perfecte.* Sed unumquodque *imperfecte eum significat,* sicut et creaturae imperfecte eum repraesentan. » Et dans l'ad 3 : « Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus *secundum quod in se est ; sed* COGNOSCIMUS EAM *secundum quod repraesentetur in perfectionibus creaturarum* ». Cf. *Ibid.*, a. 8, ad 2 : « Secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis : hoc nomen *lapis* ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat ; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis : ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV. *Metaph.* (lect. XVI). Sed ex effectibus divinis *divinam naturam* non possumus cognoscere *se-*

cundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiae et causalitatis, et negationis, ut supra (q. 12, a. 12) dictum est. Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. » De tels textes disent tout, et tout en rappelant le sens technique de *scire de aliquo quid est,* ils montrent clairement que pour saint Thomas, si nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu *selon ce qu'elle est en elle-même,* nous la connaissons cependant, bien que d'une manière imparfaite.

Relisons enfin les deux textes suivants du *de Potentia* et de la Somme théologique. A l'objection « Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, in I. lib. orth. Fidei (cap. I et III) : *Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis : quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnio et ignotum.* Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia ejus », saint Thomas répond : « Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V. *Metaph.* (lib. X, text. 13 et 14). Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi ; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent ; sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia : et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius. » (*de Potentia,* q. 7, a. 2, ad 1 ; cf. ad. II.) « Esse

dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi. Alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam ; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est. Et hoc scimus ex ejus effectibus ; ut supra (p. 2, a. 2) dictum est. » (*Sum. theol.*, I, 3, 4, ad 2.) Saint Thomas répond là à une objection qui déclare : l'*esse* de Dieu n'est pas identique à son *essence*, parce que l'essence de Dieu ne nous est manifestée clairement que dans la vision, tandis que l'existence de Dieu nous est manifestée clairement dès ici-bas. Il répond que ce qui nous est ainsi manifesté clairement dès ici-bas, c'est la vérité de cette proposition « Dieu est », que nous démontrons à partir des créatures (en d'autres termes c'est l'*esse* copulatif par lequel nous joignons dans notre pensée, contraints par l'évidence de la preuve, le prédicat « existant » au sujet « Dieu »[1] : *esse* différent de celui qui signifie l'acte d'être, puisque nous pouvons dire : « la cécité est », alors que la cécité comme telle n'exerce pas l'acte d'être. Dire « la cécité est dans un homme », c'est seulement affirmer « un homme est aveugle », joindre le prédicat aveugle au sujet homme).

Au contraire l'*esse* qui signifie l'acte d'être, et qui est attribué à Dieu dans cette même proposition : « Dieu est » ou « Dieu a l'*esse* » déborde notre connaissance au même titre que l'essence divine, à laquelle il est

1. On sait que dans les pro ositions *de secundo adjacente*, le mot « est » a fonction tout à la fois de copule et de prédicat. L'énoncé « Deus est » est strictement équivalent à « Deus est existens » ; la composition de sujet et de prédicat n'ayant évidemment lieu que dans notre esprit, et n'affectant en rien la simplicité de l'essence divine.

strictement identique. Et il est connu comme cette essence même, par analogie et selon un mode de concevoir déficient.

Tel est manifestement le sens de ces textes de saint Thomas. Il est impossible de le retrouver dans une interprétation comme celle-ci : « Dans cette proposition : Dieu est, *le verbe être ne signifie point l'être réel,* l'être considéré à la façon d'un attribut ; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et on l'emploie dans un sens qui se retrouverait *tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle, comme lorsqu'on dit : la cécité est* ». L'auteur du commentaire dont ces lignes sont tirées[1] semble oublier ici que précisément lorsqu'on dit « la cécité est », on n'affirme que le lien logique entre un prédicat (aveugle) et un sujet (quelque homme)[2] parce que la cécité est un être de raison, tandis que dans le cas de Dieu, qui n'est pas un être de raison, on affirme, en disant qu'il est, *et ce lien logique, et la perfection acte d'être,* attribuée au moyen de ce lien au sujet de la proposition, comme un *esse réel et tout ce qu'il y a de plus réel,* connu par analogie. Il en est de l'existence comme de la vie, de la bonté, de l'unité, etc.[3] Ce sont là des prédicats que

1. A. D. SERTILLANGES, membre de l'Institut, *Renseignements techniques,* à la suite de sa traduction du traité de Dieu de la *Somme théologique,* t. II, p. 383. Souligné par nous. — Cf. la critique que M. T.-L. PENIDO fait des mêmes positions dans son livre *Le rôle de l'analogie en théorie dogmatique,* pp. 170-182 ; et R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature,* 5e éd., pp. 515-568.

2. Cf. *Comment. in Metaph.,* lib. V, lect. 9, n. 895-896.

3. « Dicit Augustinus in VI. (cap. 4) *de Trinit. :* « Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qui ejus substantia significatur ». Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam. » *Sum. theol.,* I, 13, 2, sed c.

nous attribuons à Dieu, sans poser pour cela en Dieu aucune composition de sujet et d'attribut, car cette composition est d'ordre seulement logique et concerne seulement notre pensée. Cf. *de Pot.*, q. 7, a. 4 ; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2 (« Hujusmodi autem nomina... praedicantur de Deo substantialiter ») ; a. 6 ; a. 12 (« Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo »)[1]. Bien qu'il n'y ait en Dieu aucune qualité ou détermination ajoutée à sa substance, nous pouvons dire de lui ces noms au concret, selon un mode de signifier déficient qui vise de soi la substance qualifiée, et à l'abstrait, selon un mode de signifier déficient qui vise de soi des déterminations non subsistantes (I, 13, 1, ad 2 et ad 3). Et le premier de tous ces noms attribués à Dieu au sens propre, et comme une perfection tout ce qu'il y a de plus réelle, bien que la manière de signifier soit déficiente, celui qui par son indétermination même lui convient par excellence, c'est le nom *Qui est* (*ibid.*, a. 11). « Ego sum qui sum » (Exod., III, 14), la parole révélée elle-même attribue à Dieu *(ego)* par la copule verbale *(sum)* l'existence *(qui sum)* comme constituant son essence.

Si dans cette proposition : Dieu est, le verbe être ne signifiait que la copule logique et non point l'être réel (attribué comme prédicat au moyen de cette copule), comment saint Thomas pourrait-il attribuer précisément l'être réel à Dieu, en affirmant dans le même article (7, 2) du *de Potentia*, que Dieu *est l'être même* « est ipsum esse » (ad 8) ? et que l'être de Dieu se

1. « Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subjecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem. »

distingue de tout autre être *per hoc ipsum quod est esse per se subsistens* (ad 5) ?

Lui-même il déclare expressément que l'intellect attribue l'*esse* à Dieu : « Intellectus attribuens esse Deo, transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi » (ad 7). Et ce n'est évidemment pas l'être copule verbale qu'il écrit : « *Hoc quod dico* esse *est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* » (ad 9).

Et sans doute en attribuant l'être à Dieu lui attribuons-nous un nom tiré par nous des créatures, lesquelles sont d'abord connues de nous[1] ; mais quant au signifié du nom, l'être, comme la sagesse ou la bonté, se dit de Dieu avant de se dire des créatures ; de sorte qu'il est tout à fait équivoque d'affirmer que « *Celui qui est*... n'est qu'un nom de créature »[2]. « Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur [hujusmodi nomina][3] de Deo quam de creaturis : quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant. »[4]

Il est trop clair que Dieu n'est pas *un des êtres* qui se partagent l'*ens commune,* il se tient hors de l'ordre *des êtres,* « voluntas divina est intelligenda ut extra

1. « Hoc nomen *Qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso. » Saint Thomas, *in Sent.*, I, dist. 8, q. 1, ad 2 ; c'est pourquoi, comme toute forme de langage humain, « imperfecte significat divinum esse », *ibid.*, ad 3. — « Quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. » *Sum. theol.*, I, 13, 6.

2. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 384.

3. Les noms métaphoriques, au contraire, se disent d'abord des créatures, même quant au signifié de nom, *Sum. theol.*, I, 13, 6.

4. *Sum. theol.*, I, 13, 6. — Cf. *in Sent.*, I, dist. 22, q. 1, a. 2, sol. et ad 2.

ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias » (saint Thomas, *in Periherm.*, lib. I, lect. 14, n. 22). Mais précisément parce qu'il est cause de l'*ens commune*, lequel est l'être commun aux dix catégories et le *sujet* de la métaphysique (cf. *in Metaph.*, Prooem. et plus haut p. 433 note 2)[1], il est lui-même, dans sa parfaite incommunicabilité, l'Être même subsistant, *Deus est ipsum esse per se subsistens* (*Sum. theol.*, I, 4, 2 ; 44, 1).

Concluons qu'il ne faut pas dire purement et simplement : « Nous ne savons pas ce que Dieu est », mais bien : « Nous ne savons pas ce que Dieu est *en lui-même.* » Ne disons pas non plus purement et simplement : « Nous savons ce que Dieu est », mais bien : « Nous savons *imparfaitement* ce que Dieu est, *sans pouvoir saisir son essence en elle-même.* »

C'est à contre-cœur que nous avons dû critiquer ici certaines expressions du R. P. Sertillanges. Notre intention n'est point de l'accuser de « semi-agnosticisme », comme le faisait récemment le R. P. Romeyer. Dans une matière si grave, et où il arrive si aisément qu'une pensée juste s'abrite sous des formules incorrectes, il ne faut pas se hâter de porter une telle accusation contre un philosophe aussi averti. Le P. Sertillanges a un sens aigu de la transcendance de l'Acte pur, mais le vocabulaire dont il use pour mieux mettre en lumière cette transcendance, et qu'il emprunte soit à un langage moins évolué et moins scientifique que celui de saint Thomas, soit à des formules techniques de saint Thomas dont la traduction fait disparaître le sens précis[2], est propre à provoquer de graves malen-

1. Cf. aussi *in Sent.*, I, dist. 8, q. 4, a. 1.

2. Encore la traduction est-elle parfois incomplète ; elle dira par exemple : « Notre intelligence... définit (une chose) quand

tendus. L'ambiguïté n'est pas un instrument philosophique, et ce serait payer trop cher la conciliation du thomisme avec certains systèmes modernes que de l'obtenir d'un langage équivoque.

---

elle conçoit au sujet de cette chose une forme intellectuelle qui répond à sa nature... Dieu nous demeure donc toujours caché » (*Op. cit.*, p. 382), là où le texte porte : « Intellectus... definit (aliquid) quando concipit aliquam formam de ipsa re quae *per omnia* ipsi rei responeet... Et ideo *quid est ipsius Dei* semper nobis occultum remanet. » (*De Ver.*, q. 2. 1, ad 9).

ANNEXE IV

SUR LA NOTION DE SUBSISTANCE

1. La notion de subsistance est une des plus difficiles et des plus controversées de la philosophie thomiste. Nous voudrions proposer ici quelques réflexions concernant la valeur métaphysique de cette notion, et qui montrent, nous l'espérons, comment elle se rattache aux principes de la synthèse doctrinale de saint Thomas.

Si l'on se rend exactement compte des conditions spéciales que la doctrine de la puissance et de l'acte revêt dans le cas de l'essence et de l'existence, on comprend que la notion de la *subsistance* comme mode substantiel n'est pas une invention de Cajetan, mais tient aux principes fonciers de la pensée thomiste, et à ce qu'on doit regarder, sinon comme la découverte propre de saint Thomas (car les néo-platoniciens, puis Avicenne, avaient déjà suggéré ou enseigné la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures[1]), du moins comme la vérité assignée par lui, avec une lucidité incomparable, pour fondement de tout

---

1. Cf. CAJETAN, *in de Ente et essentia*, q. 12 (éd. de Maria, p. 154) ; MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, Revue thomiste, 1910 ; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le* De ente et essentia *de saint Thomas d'Aquin* (Bibl. thomiste, 1926), pp. 135-205.

l'édifice métaphysique, — je veux dire à l'extension de la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte à la relation de l'essence à l'existence.

Comprenons ce qu'a de tout à fait spécial un tel cas : une essence complète et achevée dans sa ligne de nature est puissance à l'égard de l'acte d'exister, de la position *extra causas*.

Dans tous les autres cas où l'on a affaire au couple puissance-acte, par exemple dans le cas d'une faculté par rapport à son opération, il y a entre la puissance et l'acte, qui sont dans la même ligne, une proportion telle que toutes les conditions étant données, l'acte reçu dans la puissance ne peut être reçu qu'en elle, lui est strictement adapté et à elle seule, parce que par elle-même elle limite cet acte à elle-même, à l'exclusion de toute autre puissance. Il est *son* acte, *son* actuation, *sa* détermination.

Dans le cas spécial dont nous parlons, c'est un ordre tout entier qui est puissance à l'égard d'un autre. L'essence et l'existence font partie de deux ordres différents, et l'essence est en puissance à l'égard de l'existence.

On ne peut pas dire ici, à proprement parler, que l'acte est reçu dans la puissance, parce que ces mots « être reçu dans une puissance » se rapportent à un acte qui lui-même est posé dans l'existence comme une détermination des réserves propres de déterminabilité de cette puissance.

Il faut dire plutôt ici, par conséquent, que c'est l'acte, sinon qui reçoit au moins qui tient lui-même, qui soutient l'essence, en la faisant formellement être. En d'autres termes, et s'il est permis de parler ainsi, il y a une sorte de transcendance de l'acte d'exister, à raison de quoi, n'étant pas l'achèvement d'une puissance *dans l'ordre propre de celle-ci* l'existence n'est

pas l'achèvement de l'essence dans l'ordre propre de l'essence, elle ne fait pas partie de l'ordre de l'essence), la puissance qu'il achève, si on la considère au titre de ses constituants quidditatifs, *n'a pas en elle de quoi faire* SIEN l'acte en question.

A considérer une nature substantielle quelconque, uniquement dans ses constituants quidditatifs, elle est faite pour exister *per se :* elle est faite pour avoir l'existence en soi, non en autre chose. Mais si on considère l'acte d'exister, il est clair, puisque d'une façon générale c'est la puissance qui limite l'acte, qu'il n'y a rien, dans cet acte pris en lui-même, qui limite l'existence à cette puissance-là plutôt qu'à une autre ; et si l'on considère l'essence elle-même, uniquement dans ses constituants quidditatifs, il n'y a rien non plus en elle, nous venons de le voir, qui limite ou approprie cet acte d'exister à elle seule, à l'exclusion de tout autre. Elle appelle l'existence, l'existence n'est pas une de *ses* déterminations ; l'existence n'est pas une détermination quidditative, l'existence ne fait pas partie de la ligne de l'essence, elle n'est pas une détermination de l'essence ; par un paradoxe unique, elle actue l'essence et elle n'est pas une actuation de ses réserves de potentialité.

En conséquence rien ne s'oppose, métaphysiquement, à ce qu'elle soit jointe à une autre essence substantielle dans l'acte d'exister : elle est *interminée* sous ce rapport. Cependant, elle ne peut exister (et agir) que si elle est terminée. Il faut que l'existence soit *sienne.* Bref, toute essence (substantielle) finie (réellement distincte de l'existence) a besoin d'être terminée du côté de l'existence, face à l'existence, de telle sorte qu'elle *ne puisse pas* être jointe à une autre essence substantielle pour recevoir l'existence ; et alors, ainsi terminée elle limitera l'existence à soi-même et à sa

propre finitude. Elle sera terminée de cette façon par un mode substantiel qui est précisément la *subsistance,* et qui n'est pas un constituant quidditatif de l'essence, pas plus que le point qui termine la ligne n'est lui-même une étendue, un segment de ligne. Cette subsistance, d'une part, n'est pas un des constituants quidditatifs de l'essence, et d'autre part, ce n'est pas encore l'existence. Son office propre, c'est de terminer l'essence substantielle, de faire qu'elle soit incommunicable, entendons qu'elle *ne puisse pas communiquer avec une autre essence substantielle dans l'existence qui l'actue ;* c'est de faire qu'elle soit divisée de toute autre, non seulement quant à *ce qu'*elle est (comme substance individuelle), mais divisée de toute autre *pour exister.*

2. Ce que nous venons de dire a trait aux essences (substantielles) finies ou créées (que précisément l'existence *actue*). Pour avoir de la subsistance une notion analogique plus complète, nous dirons que son effet formel est de rendre la nature ou essence (substantielle) tellement possessive de l'existence qu'elle ne peut communiquer dans l'acte d'exister *avec rien qui ne soit d'elle*[1] *ou qu'elle ne soit déjà*[2]. Cette notion de la subsistance nous semble mieux établie que celle qui la définit comme rendant la nature incommunicable *à un autre suppôt* (car il s'agit précisément de la constitution du suppôt,

1. La substance peut communiquer avec les accidents dans l'acte d'exister, il peut y avoir concours de la nature substantielle et des natures accidentelles dans le suppôt créé, parce que l'accident est *de* la substance.

2. Dans l'union hypostatique le Verbe peut communiquer son existence divine à la nature humaine du Christ, il peut y avoir concours de la nature divine et de la nature (substantielle) créée dans la Personne incréée, parce que Dieu est *éminemment* la nature humaine et toutes choses.

et il ne convient pas de recourir à la notion de suppôt pour définir celui-ci). Examinons trois cas éminents où elle trouve à s'appliquer.

Le premier cas concerne la vérité philosophiquement accessible que *Dieu est personnel.* On veut dire alors que Dieu subsiste *ut quod* d'une manière réellement et essentiellement distincte de tout ce qui n'est pas lui, qu'il possède sa propre existence dans la singularité absolue et l'indépendance absolue de sa nature sans que cette existence puisse être communiquée à une autre nature d'aucune façon qui ferait en quoi que ce soit entrer la nature divine en composition avec celle-ci. Mais c'est en vertu de la nature divine elle-même qu'a lieu cette distinction (« Judaei et Gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam »[1]), et c'est seulement comme une perfection exigée pour cette nature par la notion même d'acte pur que le philosophe reconnaît ainsi en Dieu une subsistance absolue (cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I, P., q. 32, disp. 14, a. 2, Vivès, t. IV).

Le second cas est celui du *mystère de la Trinité.* Ici, incommunicables à raison de leur opposition relative, trois Subsistances ou Personnalités relatives possèdent une même nature singulière et une même existence singulière, et cette même subsistance absolue dont il vient d'être question, et la surabondance en raison de laquelle l'existence divine est, avec la nature divine elle-même, ainsi possédée en commun, est liée à la possession parfaitement propre de cette existence par cette nature, en raison de laquelle c'est par des Personnes qui sont réellement identiques à la nature divine, qui sont Dieu chacune, que l'existence divine est ainsi

1. Saint THOMAS, *de Pot.*, q. 8, a. 4, ad 4.

possédée en commun. C'est là un autre titre — que la révélation seule peut nous découvrir — selon lequel la notion de subsistance se réalise *in divinis* (« apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum »[1]).

Le troisième cas est celui du *mystère de l'Incarnation.* Parce que la subsistance du Verbe est une subsistance infinie, elle peut recevoir en elle la nature humaine du Christ, un *quo* substantiel créé (sans personnalité créée) qui subsiste et existe de la subsistance divine et de l'existence divine elles-mêmes (et cela sans que la nature divine entre d'aucune manière en composition avec la nature créée, car c'est *in ratione puri termini personalis* que la subsistance du Verbe est unie à celle-ci). Mais c'est là un *privilege de la subsistance infinie* d'une Personne dont la nature est identique à son existence, et est éminemment toutes choses. (« Hoc autem est proprium divinae personae propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam. »[2]) S'il s'agit au contraire des natures créées, il faut dire, — précisément parce que la subsistance leur donne d'imiter en quelque façon, dans leur finitude elle-même, la suffisance à soi-même de l'être divin, — qu'aucune d'entre elles, une fois scellée dans sa subsistance propre, ne peut exister en commun avec une autre nature quelle qu'elle soit. Il n'y a pas d'union hypostatique possible avec une personne angélique ou humaine. Par là même qu'elle est finie et qu'il y a des

---

1. *Ibid.*

2. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, III, 3, 1, ae 2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, III. P., q. 3, disp. 6, a. 1, nos 9-11 (Vivès, t. VIII, p. 167).

autres, elle exclut ces autres de l'existence qui l'actue elle-même et qu'elle possède en propre.

3. Si nous reconnaissons la distinction réelle entre essence et existence, nous devrons donc distinguer entre deux modes d'« individuation », si l'on peut ainsi parler : l'individuation proprement dite qui est dans l'ordre de l'essence, ultime concrétion de la nature dans la ligne même de la nature, — et une sorte autre d' « individuation », d'ultime détermination ou délimitation en soi, cette fois par rapport à l'existence et excluant la possibilité que cette nature individuée dans sa ligne communique dans l'acte d'exister avec une autre nature (comme la nature humaine du Christ, individuelle mais privée de subsistance propre, est unie à la nature divine dans l'exister divin ; ou comme deux choses individuelles distinctes peuvent être unies dans cet exister special qui consiste à être vues ou connues). La subsistance apparaît ainsi comme une sorte d'individuation de l'essence *face à l'ordre de l'existence*, en quittant donc la ligne elle-même de la nature pour affronter quelque chose de tout différent, pour faire le saut dans l'existence ; sorte d'individuation grâce à laquelle l'essence individuée dans sa ligne va *s'approprier* à soi seule l'existence qu'elle reçoit.

Nous pouvons exprimer cela d'une autre façon : l'essence individuée dans sa ligne est close en elle-même ; et si elle est complète (ce qui n'est pas le cas de l'âme humaine séparée, qui dans la ligne même de l'essence est incomplète, puisqu'elle demande à informer une matière), si elle est complète elle constitue un TOUT fermé *dans l'ordre quidditatif*, nous dirons qu'elle est terminée *in ratione speciei seu naturae* : c'est le cas du composé humain, de l'âme humaine unie au corps. Mais cela ne suffit pas pour qu'elle soit terminée

par rapport à l'existence, pour faire face à l'existence (et à l'opération). Elle n'est un TOUT fermé *dans l'ordre de l'aptitude à exister (par soi)* que lorsqu'elle est terminée *in ratione substantialitatis ;* lorsqu'elle a reçu ce mode substantiel qu'est la subsistance. Alors elle n'est pas seulement un principe *quo*, elle est un principe *quod ;* elle n'est pas *ce par quoi un homme est ce qu'il est*, elle est *cet homme, moi* ou *toi* (et *ce qui* existe, c'est *moi* ou *toi*) ; elle n'est pas seulement apte à exister par soi : elle est apte à avoir cette existence *comme sienne :* elle est en état de limiter l'existence à soi, d'être un tout fermé *pour exister*. Et c'est seulement lorsqu'elle a ce dernier achèvement métaphysique qu'elle est en disposition ultime à recevoir l'existence. *Habet jus ad esse per se et separatim.* (L'âme raisonnable est ainsi terminée par la subsistance, *in ratione substantialitatis*, « avant » d'être complète *in ratione speciei*, puisque le corps subsiste de la subsistance de l'âme.) Ces remarques font comprendre que la subsistance n'ajoute rien (pas plus que l'existence) à l'ordre quidditatif dans sa ligne propre : il n'y a rien de plus, *au point de vue de la constitution quidditative* ou *dans ce qui les constitue intrinsèquement comme objets intelligibles*, dans cent thalers subsistants que dans cent thalers possibles ; autrement (si d'être sujet comme sujet changeait quelque chose au sujet comme pensable ou comme objet), toute connaissance des sujets serait fausse, puisqu'ils ne peuvent être connus que comme pensables ou à l'état d'objets. (En ce sens-là saint Thomas dit que l'existence actuelle est *extra genus notitiae* [1].) Mais la subsistance ajoute quelque chose de tout ce qu'il y a de plus réel à l'ordre quidditatif, — en dehors de la ligne propre de celui-ci ; elle fait que *tel* est aussi *je*, qu'une certaine

1. *De Verit.*, 3, 3, ad 8.

profondeur de réalité et d'intelligibilité est aussi profondeur pour soi. Et la subsistance, comme l'existence, a un contenu intelligible, une quiddité pensable. Il y a plus dans la réalité *et dans ma pensée* dans cent thalers subsistants que dans cent thalers simplement conçus et définis en leur nature, mais ce *plus* est extrinsèque à leur constitution quidditative. Quand je pense cent thalers subsistants (ou cent thalers existants) je pense deux quiddités jointes ; et la seconde n'*étend* pas plus les notes constitutives de la première que le point n'étend la ligne. C'est pourquoi les philosophes ont de la peine à comprendre cette notion, capitale cependant, de la *subsistance*, qui ajoute à une nature, à un *quo* à une certaine profondeur pensable, quelque chose de très réel (à savoir d'être un *quod*, de se tenir soi-même dans l'être) sans lui ajouter aucune note, ni essentielle ni accidentelle, *dans la ligne propre de la nature.*

ANNEXE V

SUR UN OUVRAGE DU PÈRE A. GARDEIL

1. Nous avons essayé, dans le chapitre VI, d'indiquer les articulations principales d'une étude de l'expérience mystique conduite selon le mode spéculatif, c'est-à-dire selon la recherche des causes et des raisons d'être. C'est à ce point de vue d'une analyse proprement scientifique que s'est placé le regretté P. Gardeil dans son livre sur *La Structure de l'âme et l'expérience mystique.* Bien plus que dans les travaux de « psychologie scientifique » qui appliquent à l'expérience mystique des règles d'investigation inspirées de la conception positiviste et phénoméniste de la science, et qui ne réussissent qu'à rassembler des matériaux empiriques — suivant des méthodes de vérification matérielle d'ailleurs utiles et fructueuses, — on trouve dans cet ouvrage de théologie écrit sous la lumière géminée de saint Augustin et de saint Thomas, un des efforts les plus considérables accomplis de nos jours pour scruter la question d'une façon vraiment scientifique.

Après les travaux classiques d'un Joseph du Saint-Esprit et surtout d'un Jean de Saint-Thomas, dont les Salmanticenses disaient qu'il n'est pas besoin de rien ajouter à son enseignement sur les dons du Saint-Esprit, mais seulement de le méditer, il faut regarder ce livre profond et pénétrant du P. Gardeil et les deux livres très sûrs du P. Garrigou-Lagrange *(Perfection chré-*

tienne et Contemplation et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus)* comme les contributions les plus importantes en telle matière. Nous tenons à exprimer ici la profonde gratitude que nous portons à ces deux maîtres : au P. Gardeil, dont nous déplorons la mort, survenue pendant que nous mettions la dernière main à ce livre ; au P. Garrigou-Lagrange, qui soutient depuis longtemps le poids d'un combat victorieux pour les thèses essentielles de la théologie mystique de saint Thomas.

Dans une note *(Structure,* tome II, p. 155), le P. Gardeil a bien voulu faire allusion à quelques remarques que nous lui avions adressées à propos de ses articles, tandis qu'ils paraissaient à la Revue Thomiste, et que nous-mêmes préparions le présent chapitre. Indiquons rapidement ici les points qui à notre avis, et malgré les précieuses explications contenues dans l'*Examen de Conscience* de l'auteur (*Revue Thomiste,* 1928 et années suivantes), continuent d'appeler la discussion.

2. *La connaissance de l'âme par elle-même.* En ce qui concerne la connaissance de l'âme par elle-même, le P. Gardeil (*Revue Thomiste,* nov.-déc. 1929) a excellemment précisé sa position contre les interprétations du P. Romeyer. Nous croyons cependant qu'on ne saurait dire (Cf. *Structure,* tome II, pp. 94-121) que la connaissance habituelle ou radicale que l'âme a d'elle-même en tant qu'elle est esprit se trouve *partiellement actualisée* dans la réflexion sur ses actes. Cette connaissance en effet est *liée* et *empêchée* par l'état d'union au corps[1] ; et un tel empêchement ne saurait être levé à

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. phil.*, t. III, *De Anima*, q. 9, a. 1, Vivès, p. 436 ; *Curs. theol.*, Vivès, t. IV, disp. 21, a. 2, n. 13 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Angelicum*, janv.-mars 1928, pp. 37-54 ; E. PEILLAUBE, *Revue de Philosophie*, mai-juin, sept.-oct., nov.-déc. 1929.

moitié, il subsiste tant que l'âme n'est pas séparée ; de plus il s'agit là d'une information intelligible de l'intellect par la substance même de l'âme jouant le rôle de *species*, et l'on ne conçoit pas comment une telle connaissance radicale de soi par soi pourrait être *partiellement* et obscurément actualisée : si elle est actualisée, ce ne peut être que comme une vision intuitive de l'essence de l'âme, vision dont il est clair qu'elle nous manque ici-bas.

Pour maintenir la substance des vues profondes exposées par le P. Gardeil sur ce sujet capital, il suffit, croyons-nous, de regarder la structure de l'âme *ut mens*, et l'auto-intellection radicale en question, comme la condition métaphysique et le fondement premier du pouvoir de repliement parfait sur ses actes dont l'âme jouit au titre de sa spiritualité, et qui seul est la raison prochaine de la connaissance de nous-mêmes que nous expérimentons ici-bas.

Nous ne dirons pas alors qu'il y a « fusion de la connaissance de l'âme par son acte *vis a fronte* avec l'actualisation toute relative qu'elle soit de la connaissance habituelle de l'âme par l'âme *vis a tergo* »[1]. Nous dirons que sans que l'intelligibilité radicale de la substance de l'âme informant objectivement l'intellect soit jamais, même partiellement, actualisée dans l'état d'union, l'âme en revenant sur son acte le connaît comme *sien*, parce qu'elle est présente à elle-même (à la façon d'un habitus, dit saint Thomas[2]), comme principe de l'opération cognitive, et selon une présence qui se trouve intelligible en acte lorsque l'intellect est

1. A. Gardeil, *Mélanges thomistes*, 1923 ; Cf. *Structure*, tome II, p. 117.

2. Saint Thomas, *in* I *Sent.*, dist. 3, q. 5, ad 1 ; *De Verit.*, q. 10, a. 8 et a. 9.

formé par la forme de l'objet, devenue sa propre forme : dès lors, du fait de l'opération directe par laquelle elle porte un jugement sur les choses, elle connaît déjà, — en germe ou en acte premier, non encore effectivement, — sa propre présence et existence ; et quand elle fait retour sur son acte de connaissance directe, elle saisit immédiatement, cette fois en acte ultime et d'une manière expresse (cf. plus haut p. 150, note 1), non seulement le contenu psychologique qui lui sert alors d'objet réflexe, mais encore cette même présence et existence actuelle de soi, je dis de soi comme principe de cet acte ; de ce principe elle ne sait par là rien d'autre, sinon qu'elle expérimente immédiatement son existence et qu'il est principe de cet acte, — ce qui assure ici l'identité du connaissant et du connu, puisque ce qui est ainsi réflexivement connu n'est connu que comme ce qui connaît ; on comprend dès lors que l'acte de connaissance directe, quand il est saisi réflexivement (et dans sa connaturalité vécue avec tout ce que l'âme a déjà préalablement expérimenté d'elle-même) apparaisse du premier coup à l'âme comme *sien*, ou comme émanant de cela même dont elle expérimente réflexivement l'existence en se reployant sur cet acte.

Ainsi, dans l'état d'union au corps, l'acte de connaissance de soi n'a d'autre contenu d'ordre « essentiel », propre à notifier (par des signes) *ce qu'est* le soi dont l'existence est ainsi perçue, que les opérations mêmes du sujet ou le flux de sa conscience réflexivement saisi (c'est pourquoi, lorsque le sujet est impuissant à grouper dans la même synthèse psychique tout ce qui lui apparaît comme *sien*, des scissions apparentes de la personnalité sont possibles : ce qui resterait inexplicable si l'âme, en saisissant réflexivement son acte, actualisait en même temps d'une façon partielle — *vis a tergo* — sa connaissance radicale de soi par son essence). Mais

dans ce flux de phénomènes plus ou moins profonds qualifiant et notifiant le soi, dans ce *quid* empirique est saisie immédiatement, comme détenue et vécue en acte, l'*existence*, le *quia est* de l'âme principe de ces opérations. L'*ego sum* est inséparablement donné dans l'*ego cogito*, c'est la même perception réflexe. « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere. »[1]

Il importe, croyons-nous, de bien marquer que ma connaissance expérimentale de mon âme (ou plutôt de ma substance, qui de fait est âme et corps, mais qui est saisie par le moyen d'une activité spirituelle, d'une activité de l'âme seule) reste ainsi d'*ordre purement existentiel*, et n'implique d'autre *quid* présenté à l'esprit que mes opérations réflexivement saisies dans l'émanation de leur principe. Il suit de là que mon âme ou ma substance ne peut pas ici-bas être expérimentée par moi dans son essence, une expérience *quidditative* de l'âme n'est possible que pour l'âme séparée (c'est bien ce que dit saint Thomas dans le passage capital, *De Verit.*, q. 10, a. 8, qui commande toute cette question). Mais il suit aussi que plus mon attention se portera sur l'expérience *existentielle* de mon âme, plus je tiendrai à négliger la diversité des objets et des actes dont la saisie réflexive est pourtant la condition de cette expérience. Le P. Gardeil (*Structure*, tome II, p. 114 ; *Revue Thomiste*, novembre-décembre 1929, p. 526) a, en termes différents, excellemment mis en lumière ce dégagement progressif. Ajoutons qu'il y aurait là, semble-t-il, une amorce pour une interprétation possible de certains états

1. *De Verit.*, q. 10, a. 8. — Cf. plus haut, pp. 148-149, 172, note 1, 233, note 2.

naturels imitant ou préfigurant l'expérience mystique authentique. On peut penser qu'une certaine mystique naturelle s'efforce méthodiquement au dépouillement des images et des représentations particulières dans l'espoir de parvenir à la saisie évanouissante — sur le rebord de l'inconscient, comme dirait M. Bergson, — de la pure existence, insignifiable en elle-même, de la substance de l'âme. Comme, — à supposer la possibilité d'une telle expérience au moins ébauchée, — aucun contenu d'ordre « essentiel », aucun *quid* ne saurait en tout cas être alors atteint, on comprendrait que la pensée philosophique réfléchissant sur ces tentatives risque fatalement, dans ces circonstances, de confondre le *soi* (« âtman ») avec le Principe suprême.

[Dans une étude sur la notion d'intuition intellectuelle (*Philosophia perennis*, t. II, pp. 711 et suiv.), le P. Roland-Gosselin a fortement mis en relief la thèse classique que l'âme ne se connaît que par ses opérations, et moyennant son information intentionnelle par les *species* grâce auxquelles elle connaît d'abord les choses. Si toutefois il y a lieu de penser que le Père Gardeil, ainsi que nous venons de l'indiquer, est allé trop loin dans un sens, ce serait un excès contraire de nier qu'il y ait une *expérience* véritable du mci (expérience obscure, je ne dis pas une intuition au sens strict de ce mot). En effet par la *species* de l'objet connu et par l'acte d'intellection l'intelligence et l'âme sont elles-mêmes en acte, et donc intelligibles en acte, éclairées, — la première quant à son existence et à son essence (en tant qu'être principe de telles opérations définit son essence), la seconde quant à son existence seulement, et en ordre à cet acte (cf. p. 172, note 1), — par la lumière même de l'opération intellective ; elles peuvent par suite, *en tant précisément qu'elles existent comme principe* (radical et prochain) de cette

opération, tomber immédiatement sous l'appréhension réflexe, qui les connaît ainsi expérimentalement sans besoin d'autre principe interne de détermination que leur propre présence et la *species* au moyen de laquelle l'acte direct est spécifié. Une telle appréhension expérimentale de l'âme, non par son essence, mais par ses actes, peut être dite immédiate, en ce sens que la réalité qu'elle atteint n'est connue par aucun autre intermédiaire que sa propre actuation ; l'objet de la connaissance directe n'est là que comme la condition nécessaire du retour de l'esprit sur lui-même ; et sa *species*, qui, le P. Roland-Gosselin le note justement (p. 720), ne l'empêche pas d'être immédiatement connu, n'empêche pas non plus l'âme devenue grâce à elle intelligible en acte, d'être immédiatement connue en tant même qu'elle connaît. Nous avons ainsi une *expérience* véritable de l'existence singulière de notre âme, je dis par et dans ses opérations, et le concept que nous nous formons de nous-mêmes est un concept *expérimental*.]

3. *Le mot « intentionnel »*. — Le P. Gardeil emploie le mot intentionnel dans un sens assez différent de celui où nous l'employons dans le présent ouvrage et qui est, croyons-nous, couramment reçu dans l'École. Pour lui (cf. *Revue Thomiste*, nov.-déc. 1931, pp. 842 et suiv.) « intentionnel » implique essentiellement tendance à un objet *distant*, et dès lors une connaissance sera d'autant moins *intentionnelle* qu'elle sera plus expérimentale ou plus intuitive, moins *à distance* ; une connaissance vraiment expérimentale et possessive ne pourra pas être intentionnelle. Pour nous au contraire l'intentionnalité est le propre de toute connaissance créée (seule la connaissance divine n'est pas intentionnelle parce que Dieu est par lui-même toutes choses). Dans l'intuition par excellence, je veux dire dans la vision

béatifique, où Dieu est connu possessivement et sans aucune distance, puisque c'est son essence même qui joue le rôle de species, l'âme ne devient-elle pas, n'est-elle pas *intentionnellement* Dieu ? L'ange, lorsqu'il se connaît intuitivement en proférant un concept où il exprime toute sa substance, n'est-il pas *intentionnellement* lui-même ? Enfin, pour recourir à l'intuition la moins élevée en elle-même, mais la première pour nous, le sens ne devient-il pas *intentionnellement* l'objet qu'il connaît cependant dans la présentialité de son action sur l'organe ? Ce qui est essentiel à l'intentionalité, ce n'est pas la distance à l'objet, c'est le mode d'exister que ce mot désigne, et selon lequel un sujet est autre chose que ce qu'il est selon son être de nature.

Il est clair qu'on a le droit de définir autrement le mot intentionnel, les définitions de nom sont libres, mais les remarques précédentes nous ont semblé nécessaires pour éviter certaines ambiguïtés.

4. *L'expérience « immédiate » de Dieu et la foi illuminée par les dons.* — En ce qui concerne l'expérience « immédiate » (voy. plus haut pp. 517[1] et 522) de Dieu, possible durant cette vie, aux degrés les plus élevés de l'union mystique, cette expérience est rapportée (*Structure*, t. II, pp. 238-264) au don de sagesse, ce qui est conforme à la grande tradition théologique magistralement rappelée elle-même par le P. Gardeil dans un article du *Dictionnaire de théologie catholique* sur les dons du Saint-Esprit. Mais le don de sagesse est inférieur aux vertus théologales, il n'a pas pour objet spécificateur Dieu lui-même *secundum suam propriam quidditatem*, il est donc, tant que nous pérégrinons ici-bas, au service de la foi. Comment dès lors pourrait-il aller plus loin que la foi, « réussir là où la foi échoue », et nous conduire à l'expérience de l'union *en*

abstrayant de la foi (« quand, sans exclure la foi, mais en abstrayant, l'âme s'est dépouillée de toute activité dont elle serait le principe premier efficient... »[1]) ? — C'est la foi perfectionnée par les dons qui réussit là où la foi toute seule échoue.

Si les objections élevées dans *Structure*, t. II, pp. 152-181, contre la possibilité d'une connaissance expérimentale et fruitive, sans distance, par la *fides illustrata donis*, étaient valables, c'en serait fait de l'expérience mystique ; (quant à une contemplation mystique qui ne serait pas expérimentale, au moins à quelque degré, elle ne serait rien. Expérimentale dès le début, mais imparfaitement, parce qu'imparfaitement passive et incomplètement soumise au régime des dons, la contemplation infuse est expérience d'autant plus intime et d'autant plus « immédiate » qu'elle est plus parfaitement passive et plus pur exercice des dons[2]). Mais les objections dont il s'agit n'ont rien d'insurmontable. Jean de Saint-Thomas explique abondamment que les dons apportent à l'activité de l'âme une régulation et une spécification supérieures et perfectionnent les vertus théologales elles-mêmes, non quant à l'objet formel de celles-ci (qui est ce qu'il y a de plus haut), mais quant à leur *mode.* Et saint Thomas enseigne qu'un même acte peut procéder de plusieurs habitus s'exerçant conjointement, l'objet formel de l'un étant subordonné à celui de l'autre[3]. D'autre part, non seulement la foi a des actes secondaires (*percipere, judicare*) autres que son acte

1. *La Structure de l'Ame et l'expérience mystique*, t. II, p. 262.

2. Aussi bien pensons-nous que la disparité établie par le P. Gardeil entre les mots *contemplation mystique* et *expérience mystique* (cf. *Revue thomiste*, mai-juin 1932) est artificielle et ne répond pas au témoignage des spirituels eux-mêmes.

3. Cf. *Sum. theol.*, II-II, 4, 3, ad 1 ; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6e éd., t. II, p. [109].

principal et souverain qui est de *croire* (cf. *Structure*, t. II, pp. 169-170), mais cet acte souverain lui-même, pris dans ce qu'il y a de plus formel, comme adhésion à la Vérité première non encore vue en elle-même, peut être rendu plus parfait non certes quant à son objet, mais quant à son mode. En d'autres termes, si l'effet propre du *lumen fidei* s'appliquant aux formules dogmatiques est cet acte que, signifiant son mode humain en même temps que sa substance, nous appelons « croire » au sens d'assentir à certains énoncés sur l'autorité d'un témoin véridique, ce même effet propre, quand l'âme, sous l'inspiration et l'illumination du Saint-Esprit, use, comme le moyen formel de connaître, non des concepts, mais de la connaturalité amoureuse, est toujours « croire », mais selon un mode plus mystérieux et plus sublime, *modo supra-humano*, je veux dire *adhérer dans l'obscurité* à la substance même de ce que l'amour atteint immédiatement, à la substance même de ce *plus* dont parle Jean de Saint-Thomas (voy. plus haut p. 519) et qui dépasse toute connaissance formulable. — « Tametsi *credere* simpliciter et absolute sumptum sit separabile a *contemplari*, *credere illustratum* separabile a *contemplari* non est », écrit Joseph du Saint-Esprit[1] ; et il invoque ce précieux témoignage de saint Bonaventure (*Breviloquium*, v, 4), tel du moins que le lisait Thomas de Jésus (*De oratione divina*, l. I, c. IV) : « Loco citato explicat Seraphicus Doctor triplicem gradum fidei infusae dicens sic : *Primus est credere simpliciter.* Ecce tuum *credere*, quod toties repetis. *Secundus, intelligere, et penetrare credita.* Vides fidem non jam solummodo credentem, verum etiam credita penetrantem ? *Tertius, videre intellecta.* Vides fidem non solum

1. *Curs. theol. mystico-scholasticae*, t. II, disp. 13, q. 1, § 4, nº 21.

penetrantem, sed videntem ? Audi quomodo haec ab eodem habitu fidei fieri valeant : *In primo gradu*, prosequitur Bonaventura, *reaedificatur anima per virtutes morales, et theologales : in secundo per habitus donorum redditur expedita : in tertio vero per habitus beatitudinum dicitur videre intellecta, juxta illud : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt...* » « Habet enim eadem fides, conclut Joseph du Saint-Esprit, illos tres actus differentes. Primus correspondet fidei ut fides est. Secundus, fidei ut illustrata simpliciter est. Tertius correspondet fidei ut magis illustrata est. » (*Loc. cit.*, n. 23). — Et c'est en cela que le don de sagesse perfectionne le mode de la foi, la rend pénétrante et fruitive et fait cesser, autant que c'est possible ici-bas, sa distance à l'objet. Comme nous l'expliquons dans le chapitre VI, l'âme n'use pas actuellement des formules de la foi comme de moyen formel de connaître, elle laisse dormir les concepts, mais elle ne fait pas « abstraction de la foi » ; la foi, le lumen fidei est plus que jamais en exercice, elle est, ainsi perfectionnée dans son mode par le don de sagesse, le moyen prochain et proportionné de la contemplation.

Enfin, si d'une façon générale il n'appartient pas à l'amour lui-même d'effectuer l'*unio realis*, cependant l'amour de charité présuppose l'union réelle procurée par la grâce sanctifiante, et ainsi il est « de ce qui est déjà en quelque façon possédé » ; et si cet amour de charité lui-même, considéré seul et sans les dons, ne peut rendre la connaissance proprement expérimentale et fruitive, mais seulement procurer une complaisance et une suavité affectives, cette « expérience improprement dite » dont le P. Garrigou-Lagrange parle (*Perfection*, pp. [111-112]), et qui n'est pas encore une fruition de l'objet, c'est précisément le propre du don de sagesse d'user de l'*unio affectiva* propre à un tel amour déjà

radicalement possessif, et des effets de cette union, sous l'inspiration de l'illumination spéciale du Saint-Esprit, comme de moyen de connaître, et d'élever, si l'on peut ainsi parler, la connaturalité amoureuse à jouer (comme l'essence divine elle-même dans la vision béatifique) un rôle analogue à celui que jouerait une impossible *species* de la déité, et à procurer ainsi une expérience proprement dite de l'objet divin, en telle sorte que la connaissance et l'amour deviennent alors véritablement (bien que toujours imparfaitement ici-bas) fruitifs. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18. a. 4, nº 14.

C'est pourquoi nous soutenons ici que l'expérience mystique, même à ses plus hauts degrés (abstraction faite de ce qui relève des charismes et qui est accidentel) s'accomplit par le moyen de la *fides illustrata donis, (magis illustrata)*, « por medio de la fe ilustradisima »[1]. Et nous pensons qu'il faut dire avec le P. Garrigou-Lagrange : « La contemplation infuse est un acte qui procède du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme de son principe élicitif formel et prochain tout en procédant *(concomitanter)* de la vertu infuse de foi comme de son principe radical ; en ce sens on peut dire : il procède quant à sa substance de la foi infuse et quant à son mode surhumain du don de sagesse ou de celui d'intelligence »[2], ou avec Joseph du Saint-Esprit : « Fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem. »[3]

On comprend ainsi que l'acte élicité par le don de

---

1. Saint JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, Silv., IV p. 91 ; voy. plus haut pp. 654 et 748.

2. *Perfection Chrétienne et Contemplation*, 6e éd., t. I, p. 411 ; cf. t. II, p. [109-111].

3. *Loc. cit.*, § 3, nº 15.

sagesse et conjointement par la foi soit autre chose qu'une simple « attitude » intellectuelle de renoncement (comme il est dit dans *Structure*, t. II, p. 262), mais bien un véritable fruit intellectuel, une « œuvre propre » de connaissance infuse. Et l'on aperçoit aussi la merveilleuse unification que la contemplation mystique apporte à l'âme : un seul et même acte infus, pacifiant l'âme entière, est, sous la motion et l'illumination du Saint-Esprit, produit à la fois par l'intelligence et par la volonté, par la foi, la charité et la sagesse : par la foi quant à son objet essentiellement divin ; par la charité quant à son moyen formel ; par le don de sagesse quant à son mode expérimental.

ANNEXE VI

QUELQUES PRÉCISIONS

Au dilemme dont il est question pp. 549-550 vient forcément se heurter, — quand on le ramène, pour parler comme M. Blondel, à une *exacte épure* logique. — tout système du type qu'on nous permettra d'appeler blondélien. Nous rendons hommage à l'inspiration profondément religieuse de M. Maurice Blondel. Nous avons beaucoup de goût pour un grand nombre de ses idées, du moins en ce qu'elles ont de positif. Mais nous pensons que leur systématisation philosophique, l'organisation qu'il leur a donnée en corps de doctrine, compose un ensemble contestable, parce que la logique interne d'un tel système tend à intégrer dans les besoins essentiels de la philosophie des éléments qui postulent de soi le surnaturel, et à affirmer du même coup l'insuffisance de l'intelligence en face de l'objet propre de la philosophie[1].

L'ordre dans lequel la pensée de M. Blondel trouverait sa vraie place, est l'apologétique. Là, l'objet que la raison s'emploie à faire reconnaître est un objet surnaturel. Là, les démonstrations de la raison n'ont leur efficacité (pratique) que moyennant les rectifications du vou-

---

1. Cf. nos *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. III. — Tant que M. Blondel maintiendra ses positions sur la nature de la connaissance « notionnelle », la vérité oblige à dire que son désir de rejoindre saint Thomas restera inopérant.

loir, et à condition d'être doublées par les prévenances de la grâce, souvent par quelque avant-goût des grâces mystiques. Là, l'homme mis en demeure d'opter pour sa fin dernière comprend en définitive que sans la religion, sans l'organisme surnaturel tout entier, aucune action n'a de sens pour lui.

Mais l'apologétique est autre chose que la philosophie, M. Blondel le sait bien : dans son ouvrage sur *Le problème de la philosophie catholique* (Paris, Bloud, 1932), on est frappé de voir à quel point il se défend d'être apologiste et ne veut être que philosophe (depuis la soutenance de sa thèse sur *l'Action* c'est là un thème invariable chez lui), dans le moment qu'il insiste lui-même sur la parenté de sa méthode avec la méthode apologétique — qui, elle, a le mérite d'être et de se vouloir ce qu'elle est — du cardinal Dechamps.

La pensée d'un Pascal peut être délivrée des erreurs que ferait surgir en elle une transformation en système philosophique, parce que Pascal, apologiste et mystique, survole presque constamment la philosophie [1]. La systématisation philosophique où la pensée de M. Blondel a pris forme lui est essentielle.

Si l'intelligence prise en soi suffit en matière spéculative, il est trop vrai que beaucoup agissent comme s'ils étaient l'intelligence prise en soi, alors que de fait, sans des secours provenant soit de la foi religieuse, soit d'une tradition doctrinale bien assurée, soit de la droiture de la volonté et du cœur, l'homme a le plus souvent trop de peine à penser droit : sur ce point tout pratique il faut donner raison à la philosophie blondélienne. Sans doute aussi le savoir métaphysique est-il un savoir élevé, d'accès difficile. Mais nous devons craindre qu'en faisant appel, en matière philosophique, à l'expé-

1. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*. chap. IV.

rience mystique ou à des anticipations de celle-ci, on ne veuille remédier à un vide, à une prétendue impuissance essentielle de la raison spéculative, dont on a reçu en réalité la notion de l'héritage de Kant. On risque alors, quoi que l'on fasse, de mêler plus ou moins, par une sorte d'omose, la nature de l'expérience mystique et celle de la philosophie, c'est-à-dire de les altérer l'une et l'autre.

En particulier, on risque de dénaturer la métaphysique, en méconnaissant son objet propre, qui est objet « spéculable » accessible de soi à nos forces naturelles, et en méconnaissant son moyen propre, qui est la raison spéculative avec ses procédés conceptuels. Qu'on aime l'intelligence tant qu'on voudra, si on la déclare incapable de soi d'atteindre le réel, de rejoindre l'être sans l'aide soit de l'action et de la volonté, soit de la connaissance par amour et de la connaturalité mystique, ou bien on joue sans le savoir sur une équivoque verbale, et en disant *atteindre le réel, rejoindre l'être,* on pense à une saisie *expérimentale* de l'être pris dans ces conditions d'existence extra-mentale, concrète et singulière ; or, l'intelligence n'obtient, en effet, une telle connaissance qu'avec le secours de l'appétit, lequel tend à son objet tel qu'il existe dans le concret, mais jamais la philosophie n'a prétendu nous livrer l'être de cette façon, jamais l'intelligence n'a prétendu nous procurer à elle toute seule une telle saisie expérimentale des choses ; ou bien on dit que l'intelligence est incapable de soi *d'atteindre le réel et de rejoindre l'être* à elle toute seule en ce sens qu'elle serait incapable de soi d'obtenir, par des moyens uniquement et exclusivement intellectuels, une saisie de l'être *absolument vraie et certaine,* bien qu'abstraite, une saisie de l'être, dans notre esprit, qui fasse concorder d'une manière parfaitement sûre, contraignante et stable, nos jugements avec ce qui est,

et alors on affirme simplement l'impuissance de l'intelligence, et l'on ruine — avec l'intention de les sauver — les certitudes propres de la métaphysique.

Quant à l'expérience mystique, c'est à un autre dilemme, nous l'avons noté, que conduira la logique interne du système. Ou bien l'expérience de Dieu postulée par l'impuissance de l'intelligence conceptuelle dans la ligne métaphysique serait une expérience de Dieu *naturelle*, et il n'y en a pas, à moins qu'on ne veuille brouiller l'ordre de la nature et celui de la grâce ; ou bien ce serait une expérience de Dieu *surnaturelle*, et voilà de nouveau compromise la distinction de la grâce et de la nature.

Dans une étude intitulée « Le problème de la Mystique » (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 3), M. Maurice Blondel fait allusion aux critiques dont sa philosophie a été l'objet, et il trace, à ce propos, les « épures exactes » de quelques doctrines contraires à la sienne. Nous devons avouer, en ce qui nous concerne en particulier, que nous restons découragé devant les confusions nombreuses et les malentendus étonnants dont est remplie cette étude[1] (*loc. cit.*, § 5 ; c'est dans ce paragraphe qu'il est question de nous, nous avons fini par le reconnaître à quelques citations, sinon par le texte même, où nous ne retrouvons rien de notre pensée). Notons quelques points pour mémoire :

1° Jamais nous n'avons pensé que, dans l'ordre

1. Ces mésaventures ne sont pas rares avec les philosophes. Dans son livre *Le Problème de la Philosophie catholique* M. Blondel se méprend aussi, comme nous l'avons noté ailleurs (*Revue Néo-Scolastique*, mai 1923), sur les positions de M. Gilson concernant la notion de philosophie chrétienne.

naturel, la connaissance par connaturalité ne pût constituer de soi qu'« une sorte de contrefaçon au rabais, une fonction vicariante et subalterne qu'il faut reléguer, comme un valet, dans les offices » (p. 28) ; qu'elle fût « sans caractère intellectuel et sans portée réelle » (p. 29) ; qu'elle ne fût « pas même une connaissance » (28) ; qu'elle constituât « le monde de sentir de notre nature inférieure et sans intellectualité possible » (37), nous ramenant « au pur sensitif et à l'animal » (35). Ce sont là de purs contre-sens.

Nous avons toujours enseigné que la connaissance par connaturalité a sa place et son rôle dans l'ordre naturel, qu'elle est même strictement indispensable dans le domaine de l'agir et de la vertu de prudence ; qu'elle est bien dûment une connaissance, et donc quelque chose d'intellectuel, de valable et de vrai, quoique procurée par un recours aux puissances affectives ou appétitives et aux vertus de l'action, et donc *par des moyens non exclusivement intellectuels.* Comme si en disant « connaissance par connaturalité » on disait « non-connaissance » ! Comme si user des résonances du bien dans l'appétit pour porter un jugement, c'était ne pas juger, ne pas faire acte intellectuel, capable de *vérité et de fausseté* ! Comme si la vertu de prudence, tout en étant vertu morale, n'était pas aussi vertu intellectuelle ! Comme si l'intellect pratique n'était pas intellect !

C'est uniquement lorsque, tirant cette connaissance de ses fonctions propres, et de tout l'immense domaine des certitudes *non scientifiques* dont elle enrichit la vie humaine, on prétend en faire l'organe *de la métaphysique et de la philosophie,* le moyen de parvenir aux pleines certitudes doctrinales concernant Dieu et le monde de l'être, que nous avons déclaré qu'elle ne peut fournir qu'un *succédané infra-rationnel,* — succédané

infra-rationnel *de la philosophie.* (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence,* pp. 116-120.) Étendre au domaine entier de la connaissance par connaturalité ce que nous avons dit d'un certain usage qu'on veut faire de celle-ci sur un point spécial et bien déterminé, nous sommes obligé d'appeler cela une complète déformation de notre pensée (involontaire, bien entendu, et que nous regrettons d'autant plus que nous respectons davantage la personne et les intentions de M. Blondel ; mais une fausse imputation commise de bonne foi n'en reste pas moins une fausse imputation).

2° Jamais nous n'avons dit, ni pensé, ni donné la moindre occasion de penser cette énormité que Dieu fût « un idéologue, contemplateur d'essences, indifférent à ces singularités que sont les êtres en chair et en os » (34) ; professé le dédain de la réalité concrète, le mépris de l'action (35), affirmé « la bassesse de l'action » (29) ; jugé que les personnes et leurs actes n'ont pas d'importance et passent tandis que le monde dure (35) ; estimé que « pour aller à Dieu nous avons à repousser du pied et définitivement tous ces êtres individualisés auxquels est mêlée notre vie, tout ce que comporte et promet une résurrection de la chair, tout ce que nous avons à embrasser, dans notre pensée et notre cœur d'homme et de chrétien, d'une compréhensive charité » (38).

Cette « épure exacte » est exactement le *contraire* de notre pensée. Nous avons dit que la science divine porte sur le singulier, et que c'est précisément *notre science à nous,* qui, à cause de son infériorité, ne porte de soi que sur l'universel. Ce qui ne veut pas dire que nous n'avons pas une connaissance (même *intellectuelle,* mais indirecte et par réflexion sur les sens) du singulier. Aussi bien toute connaissance n'est-elle pas nécessairement scientifique.

Nous avons dit qu'il importe de ne jamais brouiller les objets formels. Nous avons dit que l'action a sa dignité et la spéculation sa dignité, et que si la vie contemplative est supérieure à la vie active, la vie la plus parfaite est celle où l'action découle de la surabondance de la contemplation ; nous avons dit que les actes individuels ont tant d'importance que la science morale ne suffit pas à régler directement la conduite (précisément parce qu'elle ne porte de soi que sur l'universel), et que l'intelligence doit être perfectionnée dans cet ordre par une vertu spéciale (la prudence), qui porte sur la réalité concrète et sur le singulier ; nous avons enseigné le primat de la charité dans la vie humaine, — de la charité, qui porte sur les personnes singulières, Dieu et le prochain, et qui est au-dessus de toute science humaine et même de la sagesse infuse ; nous avons affirmé que cette sagesse infuse, qui est le savoir suprême et qui porte avant tout sur une personne (plus exactement sur trois Personnes) dépend de la charité, non de la philosophie. Parce que « la vie active, morale et ascétique » relève directement non de la science spéculative, mais de l'intellect pratique, où donc avons-nous dit qu'elle fût « quelque chose d'imparfait et d'*inintellectuel*, un obstacle à la contemplation » ? (38). Elle prépare au contraire à la contemplation, en tant qu'elle établit le règne de la charité dans l'âme. « La science qui sera *évacuée*, écrit M. Blondel (p. 35), c'est celle qui n'est pas la science de l'individuel. » La science acquise ici-bas demeure au contraire dans l'âme séparée, enseigne saint Thomas, selon les *species* universelles conservées dans l'intellect, — ce qui n'empêche pas d'ailleurs, là non plus, la connaissance du singulier. Ce qui sera évacué, c'est le mode imparfait (discursif) de l'acte de connaissance. (*Sum. theol.*, I, 89, 4, 5, 6.) Mais, au regard de la vision, la

philosophie acquise ici-bas, si elle demeure au ciel, sera néanmoins, j'imagine, quelque peu éclipsée ? Les philosophes laisseront leurs bonnets à la porte.

3° D'après M. Blondel, nous montrerions « la souveraine vision du Christ uniquement occupée par la diversité multiple de ces types idéaux et généraux, au mépris de ces « accidents » qui constituent les individus ou les personnes singulières » (32). Il y a là une singulière méprise. Dans le passage de notre livre (*Réflexions sur l'Intelligence*, p. 111, note 1), auquel M. Blondel fait allusion, nous n'avons pas dit un mot de *la souveraine vision* du Christ. Nous y parlons, et c'est tout autre chose, de sa *science infuse*, laquelle comporte un grand nombre d'*habitus* (autant que d'essences connues) et de notions (infuses, non abstraites). N'importe quel lecteur de la III[a] Pars sait que, pour saint Thomas, il y a simultanément plusieurs sciences distinctes dans l'âme du Christ, et nous n'imaginions pas qu'un philosophe aussi averti que M. Blondel pût confondre cette *science* (humaine) *infuse* du Christ avec la *vision béatifique*, par laquelle dès ici-bas il voyait immédiatement l'essence divine, et en elle toutes choses créées jusqu'au fond le plus intime de leur individualité.

Quant aux « individus ou aux personnes singulières », est-il besoin de faire remarquer qu'aucun thomiste n'a jamais pu regarder ces *substances* (πρῶται οὐσίαι) comme « constituées par des *accidents* » ?

4° Nous n'avons pas non plus prétendu « refouler les intrusions de la curiosité et de l'effort humain hors du domaine le plus secret de la grâce » (36), c'est-à-dire, si nous entendons bien, refuser à la raison (armée des principes et de la lumière convenables, en d'autres termes à la raison théologique ou à la raison philosophique recourant, pour aller plus loin que les apparences empiriques, aux informations de la théologie) le droit de scruter,

dans la mesure du possible, le mystère de la contemplation infuse. Nous disons seulement, ce qui est tout autre chose, que l'œuvre elle-même de la contemplation infuse est un acte surnaturel : 1° essentiellement ou par son objet spécificateur ; 2° par son mode ; — acte vital et libre de nos puissances surélevées par la grâce, que l'âme produit « passivement », comme le remarquent tous les mystiques, sous l'influence d'une grâce opérante, et qui dépasse à l'infini tous les efforts et toute la « curiosité » de la raison et de la philosophie, et même tous les efforts de nos énergies surnaturelles employées par nous comme agent principal. Car cette contemplation est infuse et non acquise ; et il ne nous appartient pas de nous mettre par nous-mêmes dans l'état passif (à moins de risquer le *simili* quiétiste) ; nous ne pouvons que nous y disposer.

5° S'il n'y a pas, demande M. Blondel, dans l'ordre naturel déjà, de « connaissance réelle » (entendons non-abstractive, expérimentale et sans distance) en ce qui concerne les êtres spirituels et Dieu, « où est alors le réalisme congénital et foncier de l'intelligence » ? (37). Mais c'est, semble-t-il, M. Blondel qui conçoit ce réalisme de l'intelligence sur le type du réalisme de la volonté (laquelle tend aux choses en relation avec le sujet selon l'existence même qu'elles ont au dehors, dans leur individualité concrète). Nous enseignons, au contraire, que le réalisme naturel de l'intelligence tend aux choses au point de vue de l'essence, et pour les porter au-dedans de l'esprit, en dégageant leur valeur d'universalité (ce qui n'a lieu pour l'intelligence humaine que grâce à l'abstraction), — et en les atteignant cependant sous leurs conditions singulières d'existence indirectement et par référence au sensible. Nous parlons là des exigences connaturelles à l'intelligence elle-même. Si nous cherchons à nous enfoncer dans la con-

naissance des individus comme tels, c'est pour répondre à une autre exigence, et parce que d'abord nous les aimons, alors c'est l'amour qui, pour ses propres fins, emploie l'intelligence à pénétrer au-dedans de l'être aimé.

D'autre part, le « réel divin, en tant que tel », entendons la déité même à voir en soi et à expérimenter, est bien, nous le pensons en effet, « l'objet constitutif du surnaturel » (37). Mais, précisément, il n est pas « l objet inévitable de l'esprit » (37), l'intelligence créée n'a comme objet formel et spécificateur que l'être, et ne tend naturellement à Dieu que sous cet angle (comme cause de ce qui est). C'est pourquoi son « désir de nature » de connaître la Cause première dans son essence reste, en tant même que naturel, conditionnel et inefficace. Il faut la surélévation intrinsèque de la grâce pour donner comme terme connaturel à notre intelligence Dieu à voir en soi et par son essence, c'est-à-dire l'objet même de l'intelligence divine.

6° Quant à la thèse : *malum ut in pluribus in specie humana*, ou à celle qui affirme la connaturalité purement intellectuelle des vertus spéculatives avec leur objet, nous les professons bien, certes, mais saint Thomas d'Aquin les a professées avant nous (comme la doctrine dont il était question plus haut sur la science infuse du Christ) ; c'est sa pensée même qu'elles expriment. Et l'on éprouve quelque étonnement à voir M. Blondel, lorsqu'il croit ne viser que notre chétive personne, accuser l'ange de l'École, à propos de la première thèse, de « frapper le Christ au cœur » (39), à propos de la seconde, d'émettre une « assertion intrépide », « gratuite et inintelligible » (33 et 34, note). Cette inintelligibilité cesserait peut-être pour qui apprécierait à sa juste valeur la doctrine thomiste des habitus.

ANNEXE VII

« SPÉCULATIF » ET « PRATIQUE »

I

Sur le mode propre
de la philosophie morale.

1. Par là même que la connaissance pratique est comme un mouvement de pensée continu qui descend vers l'action concrète à poser dans l'existence, son caractère pratique, présent dès l'origine, s'intensifie au fur et à mesure, pour devenir dans la *prudence* totalement dominateur : alors il a tout envahi ; et bien que le jugement prudentiel implique toujours un connaître, sa vérité propre ne consiste pas à connaître ce qui est, mais à diriger ce qui doit être fait. (CAJETAN, in I-II, 57, 5 : « Veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere, veritas autem intellectus practici in dirigere. » ; cf. *Art et Scolastique*, IV, 3.) Tant qu'il y a *science*, au contraire, la connaissance reste spéculative à quelque degré ; et dans l'ordre de la connaissance pratique c'est la *philosophie morale* qui représente le degré *le plus scientifique.*

Elle se propose de régler *de loin* l'action, et donc d'agir *de loin* sur la volonté, par la connaissance elle-même, et c'est en vue de cette fin qu'elle organise en un contexte pratique les matériaux dont elle traite et qu'elle découvre les articulations ontologiques qui

concernent l'action, en adaptant à son but pratique un outillage conceptuel, des modes de définir et de juger encore typiquement spéculatifs. Au lieu de consister formellement, comme pour la prudence, dans le *diriger* et non dans le *connaître*, la vérité du jugement y consiste formellement dans le connaître, je dis dans le *connaître* comme fondement du *diriger*.

C'est pourquoi nous avons dit (p. 619) que la philosophie morale procède de façon pratique quant à ses finalités propres et aux conditions de l'objet, et donc quant à sa loi propre d'argumentation; et qu'elle reste encore, cependant, de mode spéculatif ou explicatif quant à l'équipement général ou fondamental de la connaissance. En cela la philosophie morale est considérée précisément comme philosophie, ou savoir *spéculativement pratique*, par opposition à la connaissance strictement pratique telle qu'on la trouve déjà dans les sciences morales pratiquement pratiques, et au suprême degré dans la prudence. Un texte de Jean de Saint-Thomas met fortement, et même peut-être trop fortement en relief ce mode spéculatif de la philosophie morale (*Log.*, II. P., q. 1, a. 4, sub fine) : « Scientia moralis potest dupliciter considerari : uno modo, ut etiam includit prudentiam ; alio modo, ut eam excludit et solum versatur circa cognitionem virtutum speculando... Si secludat prudentiam, et solum tractet de materia virtutum definiendo, dividendo, etc., est speculativa, sicut fit in Theologia, in Prima Secundae. Nec utitur principiis practicis, aut modo practico, id est ut moventibus et inclinantibus affective, sed praecise speculativis, quatenus cognoscunt naturam virtutum et prudentiae in ratione veri, ut in Ethicis, et in tota Prima Secundae videri potest ; et ita bene potest aliquis esse insignis Philosophus ethicus et Theologus, et imprudens peccator. » C'est parce

qu'elle procède ainsi *speculabiliter, non operabiliter,* désarticulant les actes humains et leur moralité elle même selon les constitutifs intelligibles qui en rendent raison, et usant des principes nécessaires et évidents qui lui sont propres (cf. saint THOMAS, *in Ethic.*, lib. I, lect. 3 et 11 ; lib. VI, lect. 1 et 7), que la philosophie morale reste une science proprement dite, capable, comme dit ALAMANNUS (*Sum. Philosophiae,* III. P., q. 1, a. 5), de « deducere certas et infallibiles conclusiones, per respectum ad opus, ex primis naturaliter cognitis ». (Cf. *Sum. theol.*, II-II, 47, 15 ; *in III. Eth.*, lect. 2, 8.)

Il importe cependant, ponr ne pas trouver une occasion d'erreur dans le texte de Jean de Saint-Thomas que nous venons de citer, et ne pas s'imaginer la philosophie morale comme une science purement et simplement spéculative, une métaphysique ou une psychologie des vertus, de se rappeler que si la philosophie pratique, comme saint Thomas ne cesse de l'enseigner, se distingue essentiellement de la philosophie spéculative, c'est que dès l'origine elle est tournée vers l'opération (cf. ARISTOTE, *Eth.*, II, 2 ; Saint THOMAS, *in Ethic.*, lib. I, lect. 1 et 2 ; in *Metaph.*, lib. II, lect. 2), et considère l'opérable *en tant même qu'opérable,* de telle sorte que la raison formelle sous laquelle elle atteint son objet, l'œuvre scientifique à laquelle elle est ordonnée, la lumière spirituelle qui l'anime et la dirige, sont autres que celles des sciences spéculatives. Elle se distingue ainsi de ces dernières « ex ipso intrinseco ordine ad objecta, ex quo una notitia habet respicere tantum veritatem secundum se in abstracto, altera secundum ea, quae requiruntur ut ponantur in exercitio existentiae ». (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 5.)

A ce point de vue-là on doit dire que la philoso-

phie morale elle-même procède déjà selon un mode pratique et compositif (d'autant que *modus et finis scientiae se concomitantur*, comme dit CAJETAN, *in* I, 14, 16 ; et si l'éthique se distingue de la philosophie spéculative par sa *ratio formalis sub qua*, comment ne s'en distinguerait-elle pas aussi par son *mode de savoir ?*) Entendons que le mode du savoir est ici, comme nous l'avons dit, pratique et compositif *quant aux conditions de l'objet connu* (les actes humains), lequel est considéré dans ses relations avec ses fins et dans ses valeurs pratiques, et rapporté aux premiers principes de la synthèse. C'est à ce titre que le savoir est orienté dès le principe vers l'opérable pris comme tel, et vers la position de l'acte dans l'existence : de là les caractères propres de la philosophie morale que nous avons signalés dans le chapitre VIII ; de là sa loi propre d'argumentation, dirigée vers la synthèse concrète de l'action[1] ; et ce fait qu'elle est une science normative, qu'elle tient nécessairement compte non seulement de ce qui est, mais aussi de ce qui doit être, et qu'elle est suspendue à la considération des fins, et avant tout de la fin dernière (les fins jouant dans l'ordre pratique le même rôle que les principes dans l'ordre spéculatif).

Mais il reste que ce qu'elle prépare et rassemble ainsi pour l'opération à régler de loin, ce sont des connaissances de structure tout intellectuelle[2], dont la vérité n'implique ni réglage par l'appétit droit ni motion affective, et qui scrutent leurs divers objets selon les lois de l'analyse ontologique, *dividendo et resolvendo*, pour en saisir le constitutif intelligible. Ainsi le mode

---

1. « Ex universalibus principiis ad particularia, in quibus est operatio ». S. THOMAS, *in. Met.*, lib. VI, lect. I, n. 1145.

2. Elle est *scientia intellectualis*, ἐπιστήμη διανοητική, « ...circa causas et principia ». *(Ibid.)*

du savoir, dans la philosophie morale, n'est pas pratique mais spéculatif *quant à l'équipement fondamental de la connaissance et quant à la structure même des notions et définitions.* On n'a affaire ici qu'à un premier degré d'adaptation de l'outillage intellectuel à une fin pratique ; dans les sciences pratiquement pratiques au contraire et dans la prudence c'est la structure même de cet outillage qui se trouve modifiée, ainsi que nous l'avons expliqué chap. VIII, §§ 5 et 13. Si, dans la philosophie pratique, la vérité ne consiste pas, comme dans la philosophie spéculative, purement et simplement dans le *cognoscere,* elle consiste du moins dans le *cognoscere* comme fondement du *dirigere ;* tandis que dans le savoir pratiquement pratique elle consiste déjà dans le *dirigere,* mais en tant même que fondé dans le *cognoscere ;* et dans la prudence elle ne consiste plus formellement que dans le *dirigere* lui-même. C'est ainsi qu'il faut, croyons-nous, ramener à un sens exact le texte de Jean de Saint Thomas cité au début de ces remarques.

Ces remarques font comprendre comment la chose opérable peut être considérée en tant même qu'opérable, de trois façons différentes : au point de vue d'une connaissance prise avant tout comme connaissante, ou prise comme déjà opérante aussi, ou prise avant tout comme opérante ; et comment il est vrai de dire que la philosophie morale procède *modo practico* quant aux conditions de l'objet connu et à la marche du raisonnement, et *modo speculativo* quant aux moyens eux-mêmes d'appréhender et de juger.

Quant à l'expression « pratiquement pratique », on peut noter qu'elle doit s'entendre d'une façon plus ou moins étroite, — tout à fait stricte dans le cas de la prudence, plus large dans le cas des sciences pratiquement pratiques.

II

Eclaircissements généraux sur le spéculatif et le pratique.

1. Sur la distinction du spéculatif et du pratique on peut se reporter aux textes suivants : Saint THOMAS, *in Metaph.*, lib. II, lect. 2 ; *in Ethic.*, lib. I, lect. 1 et 3 ; *in Polit.*, lib. I, lect. 1 ; *Sum. theol.*, I, 1. 4 ; *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1 ; *in Post. Anal.*, lect. 1 ; *in III, de Anima*, lect. 15 ;

Sum. theol., I, 14, 16 ; *De Verit.*, 2, 8 ; 3, 3.

JEAN DE SAINT-THOMAS, *Log.*, II. P., q. 1, a. 4 ; *Curs. theol.*, t. I, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10.

2. L'interprétation de ces textes, quand on s'applique à les grouper en une seule synthèse, est rendue fort délicate par la multiplicité des interférences du spéculatif et du pratique, et par la diversité des degrés du pratique lui-même. C'est par la fin poursuivie (contempler un objet, ou faire une œuvre) que diffèrent le spéculatif et le pratique, saint Thomas le répète constamment après Aristote. Mais l'ordination à une fin pratique peut elle-même affecter la connaissance à des degrés très divers. D'autre part c'est l'ordination *de la connaissance elle-même* à une fin pratique qu'il importe à la noétique de considérer. Mais une complication survient du fait que dans les trois derniers des textes mentionnés ci-dessus, qui sont classiques sur la question, saint Thomas, en raison du problème particulier qu'il y traite (la science divine est-elle spéculative) parle de ce qui est spéculatif ou pratique *ex fine* en pensant à l'ordination ou à la non-ordination actuelle du sujet connaissant à une fin pratique, autrement dit en pensant à l'*usage actuel* que le

sujet fait de sa science, ce qui dépend de la libre volonté de celui-ci, et ne saurait intervenir dans la spécification de ses habitus[1] (cf. CAJETAN, *in* I, 14, 16 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, art. cité, n. 15). Si l'on tient compte de cette remarque, qui permet d'éliminer une complication de surcroît, on peut schématiser dans le tableau ci-dessous la division de la connaissance au point de vue du spéculatif et du pratique :

Fin		Objet	Mode	Science	Exemples	
Connaître	pour connaître	*de pure spéculation*	*spéculatif*	spéculative	Philosophie spéculative	
Pour Agir	pour diriger de loin l'action	*d'opération*	» » (quant à la structure des notions)	spéculativement pratique	Philosophie morale	Médecine théorique
	pour diriger de près l'action	» »	*pratique*	pratiquement pratique	Sciences morales pratiques	Médecine pratique
	pour diriger immédiatement l'action	» »	» » (au suprême degré)		Prudence	

1. Sauf en ce qui concerne la prudence, laquelle, à la différence de l'art, s'étend à l'exercice actuel, car ne pas user de la prudence *hic et nunc* serait imprudence. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 57, 4 et 5.

3. Les textes suivants peuvent servir à commenter ce tableau :

1° En ce qui concerne la fin et l'objet : « Theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem : et ideo dicit Philosophus III. *de Anima*, quod differunt ab invicem fine, et in II. *Metaphysic.* dicitur, quod finis speculativae est veritas, finis operativae sive practicae, actio. Cum igitur oportet materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui. » SAINT-THOMAS, *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1. — « [Cognitio... practica efficitur] per extensionem speculativae ad opus », *De Verit.*, q. 2, a. 8. (Cf. *Sum. theol.*, I, 79, 11 ; in *de Anima*, lib. III, lect. 15 [433 a 14-15].)

2° En ce qui concerne le mode : « [In cognitione practica] artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi. [...] Tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul. » *De Verit.*, q. 3, a. 3. — « [Scientia potest dici speculativa] primo es parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo quantum ad modum sciendi : ut puta, si aedificator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et

non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia... » *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 16. — « De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. » *Ibid.*, ad contr.

Il convient de remarquer que dans cette question 14, a. 16, saint Thomas, quand il parle de la science *de mode spéculatif* d'un objet d'opération, ne pense pas à la connaissance que nous appelons ici spéculativement pratique, par exemple à la philosophie morale. Comme le note Cajetan (« per speculativam ex modo tantum, id est de objecto operabili modo speculativo, non intelligitur scientia de operabili in universali, [...] sed intelligitur scientia de operabili scrutans non quomodo res fiat, sed quid est »), il pense à une connaissance *purement spéculative* d'un objet qui par ailleurs se trouve être opérable. C'est ainsi que Dieu a des choses qu'il fait ou peut faire une connaissance non seulement pratique mais aussi spéculative, qui correspond suréminemment à notre savoir purement spéculatif de ces mêmes objets.

C'est donc en recevant de saint Thomas cette distinction entre la science pratique par son *objet* et spéculative par son *mode*, et la science pratique par son *mode* comme par son *objet*, mais en l'appliquant différemment, que ses disciples, — par exemple Jean de Saint-Thomas (voir ci-dessus la première partie de cette annexe), Goudin (*Philosophia thomistica*, III. P., praeamb. : « Prudentia est recta ratio agibilium, *ut hic et nunc formaliter agibilia sunt*, praecipiendo quid agendum sit, concedo ; *ut in communi scibilia sunt*, *speculando* rectum et honestum, nego. Id enim proprium est scientiae morali »), Gredt (*Elementa*, Log. Prooem., n. 103), — caractérisent par le *mode* de

savoir, ici pratique, là, encore spéculatif, la distinction classique entre la connaissance de la prudence par exemple (ou de l'art ou de la science pratique) et celle de la philosophie morale. Sur ce mode encore spéculatif (spéculatif quant à l'équipement de la connaissance, non quant aux conditions de l'objet connu) de la philosophie morale, qui ne l'empêche pas d'être, comme dit Goudin (loc. cit.), *scientia omnino practica,* du fait de son ordination essentielle à une fin pratique, nous nous sommes expliqué dans la première partie de la présente annexe.

Cette distinction entre le mode encore spéculatif (quant aux moyens de connaître) de la philosophie morale et le mode pratique des sciences strictement pratiques et avant tout de la prudence permet de concilier facilement les affirmations en apparence opposées qu'on rencontre chez les anciens, lorsque d'une part ils distinguent avec force la philosophie morale et la prudence, et que d'autre part ils insistent sur le caractère spécifiquement pratique de la philosophie morale et sur sa continuité (non pas d'essence mais de tendance ou de direction) avec la prudence.

Au début de l'article *(Log.,* II. P., q. 1, a. 4,) d'où vient le texte que nous avons cité p. 880 et qui insistait trop sur le caractère encore spéculatif de la science morale, Jean de Saint-Thomas écrit : « Practicum et speculativum exigunt diversa principia in ipsa formali ratione cognoscendi : siquidem principia speculativa procedunt *modo resolutorio,* et solum tendunt ad manifestandum veritatem secundum connexionem et dependentiam a principiis formalibus talis veritatis, principia autem practica, neque resolvunt, neque illuminant veritatem quantum ad sua formalia principia et quidditatem, quasi abstrahendo ab existentia, sed applicant et ordinant illam ad ponendum in esse, et ita procedunt

modo compositivo. [...] Et sic magis distant in ratione cognoscendi et illuminandi principia practica et speculativa, quam duo speculativa, quae diversas species scientiae constituunt. » Voir aussi *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 5.

Ces considérations s'appliquent évidemment à la philosophie morale comme à la prudence et aux sciences strictement pratiques, puisque la philosophie morale se divise dès le principe contre tout l'ordre de la philosophie spéculative. Il faut bien cependant qu'elles s'appliquent *autrement* à la philosophie morale et à la prudence, puisque celle-ci se divise contre la philosophie morale comme une connaissance pratique contre une science. Double fait qui s'explique par la distinction entre *spéculativement pratique* et *pratiquement pratique.*

3° En ce qui concerne la philosophie spéculative et la philosophie pratique: « Cum enim philosophia vel artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut practicum dicatur id quod ordinatur ad operationem, theoricum vero quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis », *in Boet. de Trinit.*, q. 5. a. 1, ad 4. — « Sapientis est ordinare. [...] Secundum autem diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Ordo enim quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad philosophiam rationalem [seu Logicam]. [...] Ad philosophiam autem naturalem [seu Physicam] pertinet considerare ordinem rerum quem humana considerat sed non facit · ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. » *in Ethic.*, lib. I, lect. 1. — Cf. *in Metaph.*, lib. II, lect. 2 ; *Sum. theol.*, I, 1, 4.

4° En ce qui concerne la prudence et l'art : « Scientia

moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed actus virtutis, ut patet V. *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. » *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 3. — « Cum medicina dividitur in theoricam et practicam, *non attenditur divisio secundum finem.* Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata ; sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modos operationis ad sanationes, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda. Theorica vero dicitur illa pars quae docet principia ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet ut si alicujus activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur. » *in Boet. de Trin.*, ibid., ad 4. Ce texte montre très clairement que pour saint Thomas la philosophie morale, qui diffère de la philosophie spéculative *secundum finem*, est elle aussi, contenue dans l'ordre pratique, et a avec la prudence (et avec les sciences morales pratiquement pratiques) un rapport analogue à celui que la médecine théorique a avec la médecine pratique. Comme l'écrit Cajetan, *in* I, 14, 16, « scientia de operabili, sive sit per principia proxima operationis, sive per principia remota et universalia operationis, sub eodem membro cadit ».

5° En ce qui concerne le degré de certitude : « Quanto aliqua scientia appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine, propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo

quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem. » *in Boet. de Trinit.*, q. 6, a. 1, *ad sec. quaest.*

4. Il convient encore de noter que certaines difficultés apparentes peuvent provenir de l'élasticité du vocabulaire scolastique, qui par exemple, étendra parfois la *scientia practica*, en un sens évidemment très impropre, jusqu'à la prudence elle-même. (Cf. *in Sent.*, III, d. 33, q. 2, 5, ad 1 : d. 35, q. 1, a. 3, q. 2. ad 2.)

C'est en raison de la continuité effective de tout l'ordre du pratique que cette élasticité de vocabulaire peut se justifier. Plus on médite sur l'enseignement moral de saint Thomas, plus on remarque que cette continuité concrète y est constamment présupposée (sans préjudice des différences de nature entre les facultés ou les habitus qui y sont intéressés). Depuis la philosophie morale jusqu'à l'acte prudentiel, une seule intention concrète traverse tout l'ordre de la pensée pratique, qui devient de moins en moins « science » à mesure qu'elle devient de plus en plus « pratique », comme nous avons essayé de le figurer dans le tableau p. 885. Voilà pourquoi non seulement la prudence, qui se contre-divise à la science, était pourtant quelquefois assimilée par les anciens à la science pratique, mais encore, inversement, la philosophie morale était parfois étendue par eux jusqu'à inclure la prudence.

Cette continuité explique aussi que les anciens aient englobé tout le savoir concernant les actes humains dans la philosophie morale, de ma même façon qu'ils englobaient dans la *philosophia naturalis* tout le savoir concernant les choses de la nature. Nous croyons que comme la progressive différenciation du savoir a amené une distinction de plus en plus nette entre les disciplines

expérimentales et la philosophie de la nature, de même, et sans rompre la continuité effective de l'ordre pratique, une semblable différence doit être reconnue entre la philosophie morale et les sciences morales pratiquement pratiques[1]. Le mode *pratique et compositif*, non seulement quant aux conditions de l'objet connu, mais aussi *quant à la structure elle-même des moyens d'appréhender et de juger*, ne caractérise pas seulement la *prudence*, qui règle immédiatement l'acte à faire hic et nunc, par un jugement et un commandement appropriés à l'absolue individualisation du cas concret ; il caractérise aussi (bien qu'à un degré moindre) une *science* de l'agir humain qui, à la différence de la prudence, a pour objet d'organiser des vérités universelles, et qui toutefois procède en cela non plus *per principia remota operationis* comme la philosophie morale (qu'elle présuppose), mais *per principia proxima operationis*[2] : en conséquence elle dépendra déjà de principes pratiques dans son équipement fondamental et sa valeur même de connaissance ; ses moyens de connaître seront foncièrement imprégnés de praticité, et elle ne comportera la vérité entière et bien assurée propre à la science que si elle suppose chez celui qui l'enseigne une expérience authentique du terme concret dont elle montre le chemin à ceux qui sont enseignés, et qui comme tel ne relève pas d'un savoir communicable, relève du jugement prudentiel lui-même, où les principes et les critères spéculatifs sont complétés par les régulations

1. Ainsi dans beaucoup de facultés de théologie on a été amené à ajouter au cours de *théologie morale spéculative*, où l'on explique les sujets traités par saint Thomas dans la Ia IIae et la IIa-IIae, un cours de *théologie morale pratique* conçue du point de vue de la théologie de saint Alphonse de Liguori.

2. C'est le cas, par exemple, de la *Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones* de saint Alphonse.

provenant des vertus morales et de la rectitude du vouloir[1].

C'est plutôt dans la ligne du *factibile*, ou du *faire* artistique, et à propos de l'art, que cette notion de science strictement pratique a été développée par saint Thomas. Mais l'explication dont nous parlons, nécessaire pour respecter les nuances du réel, est tout à fait conforme aux principes et à l'esprit de sa doctrine. En reconnaissant qu'une telle science a place aussi dans la ligne de l'*agibile*, de *l'agir* humain, on fait mieux voir le mouvement continu de pensée qui va des considérations de l'éthique à la position de l'acte prudentiel, et en même temps la différence de mode entre le savoir moral où l'intelligence est seule en jeu, et celui où elle travaille en liaison avec l'expérience propre de la prudence et avec les inclinations de l'appétit. C'est pourquoi nous avons tant insisté sur l'importance de la science pratiquement pratique dans le cas de saint Jean de la Croix. Il conviendrait de faire des remarques analogues au sujet du très grand moraliste non seulement spéculatif mais aussi pratique qu'est saint Alphonse de Liguori. La doctrine de ces saints est à nos yeux un exemple beaucoup plus pur de science morale pratiquement pratique que certains exposés de casuistique, auxquels on peut reprocher à la fois un mode trop spéculatif et une tendance à méconnaître le rôle absolument irréductible, dans la droite régulation des actes humains, de la vertu de prudence, que nulle science ne saurait remplacer, parce qu'elle seule peut juger infailliblement du contingent même.

---

1. Sans doute la rectitude de vouloir est-elle *encore plus* requise pour la prudence, qui seule considère le cas singulier *hic et nunc*, et qui seule descend jusqu'à l'imperium. Mais elle est nécessaire aussi, pour les raisons que nous venons d'indiquer, à la science pratiquement pratique.

5. Il est clair que la prudence est un habitus spécifiquement distinct de la science morale, soit spéculativement soit pratiquement pratique, puisqu'un ignorant peut être prudent pour sa conduite personnelle, et qu'en rigueur elle suppose seulement (avec les autres vertus morales) les premiers principes de la raison pratique naturellement connus et les informations de l'expérience (*Sum. theol.*, I-II, q. 58, a. 4 ; II-II, q. 47, a. 3, 6, 14 et 15), — encore qu'elle demande elle-même à s'éclairer auprès de la science morale en prenant conseil, et que dans certains cas, par exemple chez un homme qui a charge de conseiller ou de diriger autrui, elle requière la science chez le sujet lui-même.

Comme nous l'indiquons plus haut, nous pensons qu'en revanche la science morale strictement pratique suppose (sinon quant aux matériaux expérimentaux et aux vérités partielles qu'elle peut rassembler, du moins quant à sa vérité complète et à sa certitude de science), la prudence (et donc les autres vertus morales), puisqu'elle est une extension de la philosophie morale dans le champ pratique comme tel : comment serait-elle stabilisée dans le vrai pratique si elle n'était centrée sur la prudence et sur l'expérience de la conduite prudentielle ? Saint Jean de la Croix et saint Alphonse n'ont pu livrer une doctrine pratique absolument sûre que parce qu'ils étaient non seulement savants mais prudents et expérimentés.

Cette science pratique est-elle un habitus distinct de la philosophie morale ou de la théologie ? On doit tenir pour certain qu'elle n'est pas un habitus spécifiquement distinct de la théologie. En effet, la théologie, étant comme une certaine impression en nous de la science de Dieu et des bienheureux, est, dans son essence même, *eminenter (et formaliter) practica*, et il y a moins de différence entre le pratiquement pratique et le

spéculativement pratique qu'entre le pratique et le spéculatif ; la science pratique dont nous parlons doit donc être regardée comme un développement particulier de l'habitus théologique.

En revanche, dans l'ordre philosophique[1], où les habitus sont plus divisés, nous tenons pour probable qu'une telle science pratique constitue un habitus spécifiquement distinct de celui de la philosophie morale. Si en effet la structure fondamentalement spéculative des moyens de savoir employés par la philosophie morale ne suffit pas à classer celle-ci dans l'ordre spéculatif, parce que ces moyens eux-mêmes sont entraînés dans le mouvement typique d'une connaissance d'abord et avant tout caractérisée par sa finalité pratique, il reste qu'au sein du *genre* pratique une structure notionnelle et un mode de définir différents (cf. chap. VIII, §§ 13-18) doivent dénoter une diversité spécifique. Nous ne pensons donc pas qu'il suffise de dire que les sciences morales strictement pratiques sont de simples développements particuliers de l'habitus de la philosophie morale. Elles doivent différer spécifiquement de cet habitus, comme diffèrent spécifiquement entre elles

1. Nous ne pensons pas que dans l'état de nature déchue et rachetée soit possible un savoir moral complet (qu'il soit de mode spéculatif ou de mode pratique) d'ordre *purement* philosophique. Mais nous pensons qu'en s'éclairant auprès de la théologie et en se « *subalternant* » à elle un savoir philosophique entièrement vrai des actes humains est possible, et, dans la même ligne rationnelle, un savoir moral pratiquement pratique, [qui différera de la science pratiquement pratique d'ordre théologique non pas certes par la direction effective imprimée aux. actes humains, mais par le mode ou le style des considérants Qu'ils soient fidèles à toutes ses exigences ou qu'ils se trompent plus ou moins gravement, c'est de ce savoir moral pratiquement pratique que relèvent un Pascal, un Joubert, un Manzoni, un Nietzsche, un Emerson...]

l'arithmétique et la géométrie, la philosophie de la nature et les sciences expérimentales de la nature (cf. plus haut p. 352), la prudence et ses vertus annexes.

En ce qui concerne enfin la ligne du *factibile*, ou de l'œuvre d'art, si l'on réfléchit d'un côté que l'art est plus purement intellectuel et moins « volontaire » que la prudence et s'accomplit dans l'acte de juger, non dans celui de commander ce qui est à faire, d'un autre côté que la logique (et, ajoute saint Thomas dans son commentaire sur *la Trinité* de Boèce, les autres sciences du *trivium* et du *quadrivium*) sont à la fois des sciences spéculatives et des arts (spéculatifs), on conclura que la *science pratique* de l'œuvre à faire et l'*art* (pratique) ne sont pas deux habitus distincts, mais bien deux aspects formels du même habitus, l'un de ces aspects pouvant d'ailleurs être plus marqué que l'autre dans les divers cas particuliers, l'aspect *art* prédominant par exemple chez un Moussorgsky, ou chez tel médecin qui guérit très souvent ses malades et qui semble un empirique, l'aspect *science* chez un Vinci, ou chez tel médecin qui a appris davantage et qui guérit moins. D'autre part la partie « théorique » et la partie « pratique » d'un même art ou d'une même science pratique (comme la médecine, cf. plus haut p. 890 et tableau p. 885) relèvent du même habitus spécifique, tandis qu'à notre avis la philosophie morale et les sciences morales pratiquement pratiques sont des habitus spécifiquement différents.

ANNEXE VIII

« LE AMARÁ TANTO COMO ES AMADA »

Dans le chapitre VIII et le chapitre IX il a été question de l'égalité d'amour entre Dieu et l'âme, regardée par saint Jean de la Croix comme possible dès cette vie au sommet de la vie spirituelle (fiançailles et mariage spirituel). Nous avons signalé la différence très nette qui distingue l'état de fiançailles de l'état de mariage spirituel, nous avons noté aussi que l'égalité d'amour qui commence avec les fiançailles spirituelles et qui est commune à l'état de fiançailles et à l'état de mariage est d'autre sorte que l'égalité d'amour propre au mariage spirituel. Dans l'état de fiançailles l'amour devient égal de part et d'autre en ce sens que l'âme rend à Dieu mesure pour mesure, un amour de charité (amour créé) égal à l'amour, mesuré ou fini non en lui-même mais quant à son terme, dont Dieu aime sa créature. A cette première égalité, qui a lieu « par la grâce de conformité de volonté » et qui est une « disposition pour l'union du mariage » (voy. plus haut p. 740) une seconde s'ajoute avec le mariage spirituel. Alors c'est un amour sans mesure que l'âme rend à Dieu, et c'est dans l'immensité même de l'amour divin qu'a lieu l'égalité d'amour, parce que c'est par l'amour incréé lui-même que l'âme aime Dieu, donnant ainsi à Dieu Dieu lui-même (cf. chap. IX, nos 12-16).

Nous voudrions dans cette annexe revenir sur l'égalité d'amour en tant qu'elle commence avec les fiançailles spirituelles, pour examiner quelques questions qui se posent à son sujet, et pour montrer comment la science pratique de saint Jean de la Croix s'accorde en ce point avec la doctrine spéculative de saint Thomas. La seconde rédaction du Cantique invoque, à propos de l'égalité d'amour à laquelle l'âme aspire, l'autorité de saint Thomas *in opusc. de Beatitudine,* cap. 2 (Silv., III, p. 411). A ce même opuscule, considéré aujourd'hui comme apocryphe, le Saint se réfère implicitement dans la *Vive Flamme,* quand il traite du même sujet (voy. plus haut p. 748, note 1). Nous ne pensons pas que saint Thomas, placé au point de vue des essences, et dont le langage très formel use des mots selon leur maximum de force, aurait employé l'expression « égalité d'amour ». Mais si le langage des deux Docteurs est différent, nous croyons que dans leur pensée il n'y a aucun désaccord, qu'il s'agisse de la seconde égalité d'amour, comme nous l'avons vu plus haut, chap. IX, ou de la première, dont nous parlons ici spécialement.

Remarquons en effet que *voir* Dieu comme il nous voit n'est pas possible ici-bas, mais il ne suit pas de là que l'*aimer* comme il nous aime (à bien entendre cette expression) soit également impossible ici-bas. L'amour peut aller plus loin que la connaissance (cf. *Sum. theol.,* I-II, 27, 2, ad 2 : « Contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiamsi non perfecte cognoscatur ») ; réglé par la foi ou réglé par la vision il demeure le même amour. *Charitas nunquam excidit.*

Et si la charité se purifie au purgatoire sans mériter, puisque mériter est le propre de l'état de voie ; si d'autre part le degré de la charité de l'âme glorifiée

répond au degré dont elle est aimée par celui qui l'a prédestinée, il en faut bien conclure qu'une âme qui entre dans la béatitude sans passer par le purgatoire, sans avoir besoin de purification, a aimé Dieu ici-bas (ne fût-ce qu'à l'instant de la mort) autant qu'elle était aimée de lui ; ou en d'autres termes qu'elle a été, ne fût-ce qu'à cet instant, parfaitement fidèle à la grâce reçue. Tel est bien le cas de ceux — *que son pocos* — qui sont arrivés au neuvième degré de l'amour divin, qui est « le degré des parfaits ». Il sont déjà entièrement purifiés par l'amour *(ya por el amor purgadisimos)*, et à la mort ils ne passent pas par le purgatoire[1].

Il est clair, en outre, que pour saint Jean de la Croix l'âme arrivée à « l'égalité d'amour » avec Dieu, en telle sorte qu'elle ne passerait pas par le purgatoire si la mort survenait, continue toujours et plus que jamais de grandir dans la charité tant qu'elle demeure sur la terre (car durant sa vie terrestre l'âme est plus aimée à mesure qu'elle reçoit davantage, puisqu'elle ne reçoit de nouvelles grâces que parce qu'elle est plus aimée. L'égalité en question ne se rapporte donc qu'au moment de la mort au degré final correspondant à la gloire à laquelle l'âme est prédestinée. C'est pourquoi l'âme, tout en étant dans la plénitude de la paix, aspire toujours, et sait qu'aimer Dieu autant qu'il l'aime « ne se peut pas *parfaitement* en cette vie[2] ».) Ici-bas cette égalité d'amour signifie que

1. *Nuit obscure,* liv. II, chap. xx, Silv., II, pp. 491-492.

2. *Cant.,* première rédaction, str. 37, Silv., III, p. 169.

Cf. *Vive Flamme,* seconde rédaction. str. 1, vers 3, Silv., IV, p. 117 : « L'habitus de la charité peut être en cette vie aussi parfait qu'en l'autre, mais non son opération ni son fruit ; bien que le fruit et l'opération de l'amour croissent à tel point dans cet état qu'ils ressemblent beaucoup à ceux de l'autre vie ».

l'âme ne cesse pas de correspondre parfaitement aux grâces qu'elle reçoit toujours plus grandes et plus abondantes.

Il est clair aussi que cette âme ne peut pas être constamment, tant qu'elle est unie au corps, en état de suprême actuation de son habitus de charité. Même les parfaits doivent payer leur tribut au sommeil, et à tout ce qui tient du sommeil dans notre condition terrestre. « Si l'âme, écrit saint Jean de la Croix, ne quitte pas le sublime état du mariage une fois que Dieu l'y a élevée, l'union n'est pas toujours actuelle quant aux puissances, elle ne l'est que pour la substance... L'union des puissances... n'est pas sans trêve en cette vie, la chose est impossible [1]. » Et ainsi cette égalité d'amour elle-même n'est pas constamment en acte ici-bas (c'est en cela qu'elle n'est *parfaitement* réalisée qu'au ciel).

Aucun désaccord n'existe par conséquent entre saint Jean de la Croix attribuant l'égalité d'amour (commencée ici-bas, définitive et consommée dans l'autre vie) aux « fiançailles » et au « mariage » spirituel, et saint Thomas enseignant que dans l'état de voie la charité peut (et doit) toujours grandir (II-II, 24, 4) et qu'ici-bas le cœur de l'homme ne peut pas être *toujours actuellement* tout entier porté en Dieu (*ibid.*, 8).

Le Docteur Angélique décrit la perfection compatible avec la vie présente comme un état où « est exclu du cœur de l'homme non seulement ce qui est contraire à la charité, mais aussi tout ce qui empêche que le mouvement du cœur ne soit totalement dirigé vers Dieu »

Voir aussi les justes observations du P. SILVERIO (t. III, *Appendices*, pp. 509-511).

1. *Cant.*, première rédaction, str. 17 (26), Silv., III, pp. 94-95 (trad. Chevallier).

(*Sum. theol.*, II-II, 184, 2). — Si l'on considère les choses avec attention, on voit que ce langage, à dessein aussi modéré qu'il se peut, dit d'une autre façon la même chose que le langage ardent du Docteur Mystique. Une telle exclusion de tout ce qui fait obstacle à l'amour, si elle est complète et parfaite, ce qui suppose un degré absolument éminent de fidélité à la grâce, c'est bien l'égalité d'amour qui d'après saint Jean de la Croix commence avec les fiançailles spirituelles[1] et s'accompagne, dans l'état de mariage, — c'est-à-dire quand la transformation d'amour est déjà pleinement accomplie, — de la « communication et union des personnes », où l'âme donne à Dieu Dieu lui-même.

Notons-le enfin, si l'on considère, non pas cette seconde sorte d'égalité d'amour, où l'âme aime Dieu

1. Qu'on se reporte à ce que dit saint Bernard : « ... Conformandae ipsi (Verbo) in quo ? In charitate. Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similis nihilominus ipsi se exhibet *per voluntatem, diligens sicut dilecta est*. Ergo si perfecte diligit, nupsit. Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractus : complexus est. Complexus plane ubi idem velle et nolle idem, unum facit spiritum de duobus. [...] Non plane pari ubertate fluunt amans et amor, anima et Verbum, sponsa et sponsus, Creator et creatura non magis quam sitiens et fons. Quid ergo ? Peribit propter hoc et ex toto evacuabitur nupturae votum, desiderium suspirantis, amantis ardor, presumentis fiducia, quia non valeat ex aequo currere cum gigante, dulcedine cum melle contendere, lenitate cum agno, candore cum lilio, claritate cum sole, charitate cum eo qui charitas est ? Non. Nam etsi minus diligit creatura, quoniam minor est, tamen si ex tota se diligit nihil deest ubi totum est. Propterea sic amare nupsisse est. » (*Super Cantic.*, sermo 83.) Ces textes cités par le Père Crisógono (*op. cit.*, t. I, p. 381) dans son chapitre sur « les degrés de l'union avec l'infini » mettent admirablement en lumière l'égalité d'amour dont il est question ici, qui commence avec les fiançailles spirituelles et qui est commune à l'état de fiançailles et à l'état de mariage.

par l'amour dont il s'aime et dont il l'aime, mais l'égalité dont nous parlons ici, et qui concerne l'amour élicité par l'âme elle-même, dire qu'au ciel nous aimerons parfaitement Dieu autant qu'il nous aime, et que cette égalité d'amour peut commencer dès ici-bas, n'est pas affirmer entre l'un et l'autre amour une parité *sous tous les rapports*, car une certaine disparité demeurera toujours, en ce sens que Dieu nous aime autant qu'il y a en nous de bonté (infusée en nous par son amour créateur et vivificateur), tandis que nous ne pourrons jamais, même au ciel, l'aimer autant qu'il est aimable, c'est-à-dire d'une manière infinie (cf. *Sum. theol.*, II-II, 184, 2). Mais nous rendrons à Dieu, en amour, tout ce que nous recevons de lui : *si ex tota se diligit creatura, nihil deest ubi totum est.* — Saint Paul dit de même qu'au ciel nous connaîtrons Dieu *comme il nous connaît* (« videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem ; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscant sicut et cognitus sum », *I. Cor.*, XIII, 12). Et cependant il n'y aura pas parité *sous tous les rapports* entre l'une et l'autre connaissance, car Dieu nous connaît autant que nous sommes connaissables, tandis que nous ne pourrons jamais, même au ciel, le connaître autant qu'il est connaissable, autrement dit le *comprendre* (cf. *Sum. theol.*, I, 12, 7).

ANNEXE IX

LES *CAUTELAS* DE SAINT JEAN DE LA CROIX[1]

Lorsque, dans ses *Précautions spirituelles* adressées aux carmélites de Beas, Jean de la Croix leur prescrit d'arracher jusqu'à la racine tout attachement à leur famille, pense-t-on qu'il contredise l'enseignement commun de l'Église, et notamment celui de saint Thomas, sur l'amour dû aux parents ? Il présuppose au contraire cet enseignement, je veux dire qu'il sait que celles à qui il parle ainsi ne risquent pas plus de tomber dans l'insensibilité que les contemplatifs à qui il enseigne la voie du vide ne risquent de tomber dans le quiétisme. Il est *sûr* des âmes à qui il parle, elles sont au-dessus de la nature, non au-dessous ; proportionnées aux exigences de la vie parfaite, elles peuvent porter l'Évangile dans la rigueur pratique du plus divin et du plus secret des sens que sa lettre cache. « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère... il ne peut être mon disciple. »[2] Et Jean de la Croix : « La pre-

1. Ces pages sont extraites de la Préface au livre du R. P. BRUNO de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Plon, 1929.

2. Luc, XIV, 26. « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. »

mière précaution consiste à se tenir dans un égal amour et un égal oubli de toutes les personnes, qu'il s'agisse de nos proches ou non... Considère tous tes parents comme des étrangers... Ne pense rien d'eux, ni bien ni mal, fuis-les autant que tu pourras le faire convenablement. »

Ces prescriptions doivent être prises dans toute leur force, sans la moindre édulcoration. Mais il faut les entendre. Ce n'est pas seulement un détachement extérieur qu'elles demandent, c'est un détachement intérieur et radical, une mort complète : mais un renoncement radical à la *propriété* et à l'*exercice purement naturel* de nos sentiments, renoncement grâce auquel un amour supérieur les vivifiera ; non une destruction radicale de la *réalité ontologique*, si l'on peut ainsi parler, de ces mêmes sentiments. De l'une à l'autre de ces deux morts, il y a toute la distance du surhumain à l'inhumain : pour la croissance en la vie de l'esprit, le désastre est aussi grand de s'abandonner à la seconde, pour devenir coriace et froid de cœur, — « les saints, disait le curé d'Ars, avaient le cœur *liquide* », — que de se refuser à la première, ce qui est refuser la perfection de l'amour et le prix qu'il y faut mettre.

Jean de la Croix adresse les *Cautelas* à des âmes décidées à tout laisser pour l'amour, et déjà entrées dans la voie de l'esprit[1] ; sa mission à lui, son secret de

[1. Et il les adresse à des âmes *qui se sont vouées à la vie purement contemplative*, et dont l'activité comme l'affection doivent passer par Dieu pour atteindre la créature, (non pas seulement la créature en général, mais celle-ci et celle-là *nominatim*, selon l'ordre de la charité et les préférences que Dieu permet.) Si elles sont fidèles aux grâces de cette vocation, elles aimeront beaucoup plus fortement, délicatement et tendrement, mais précisément parce que cet amour même il leur a été demandé de

feu, c'est de les mener droit au but, et sans perdre une seconde. Sur la route de telles âmes il sait que les affections naturelles les plus légitimes, les attachements de famille en particulier, sont un des plus grands obstacles si elles ne s'en désapproprient pas radicalement (et saint Philippe Neri pensait de même, qui ordonnait à ses disciples de se séparer totalement de leurs parents[1] ; et combien de religieux restent médiocres, plus ou moins sourds à l'esprit de Dieu, parfois à la voix de l'Église, parce que trop *liés* dans le cloître à leurs affections et préjugés de famille !) Ses avis sévères ne font qu'appliquer à leur cas particuliers, et dans un sens tout spirituel, la glose de saint Thomas sur saint Luc : « Il faut avoir ses proches en haine à cause de Dieu, *à savoir s'ils nous détournent de Dieu*[2]. » Comme l'âme ne peut arriver à la suprême charité, où elle s'aime parfaitement en Dieu et pour Dieu, que si

---

le remettre à Dieu : plus grand et plus actif que jamais, — il n'est plus à elles, elles s'en sont *désappropriées*.]

1. « Gallonio n'a la permission d'aller voir les siens, qui habitent Rome, qu'une fois par an. Baronio n'ira plus jamais à Sora. Consolini, le disciple chéri, avait deux frères et une sœur : « il ne » prit jamais la plume pour leur écrire une ligne, et n'ouvrit » jamais la bouche pour savoir s'ils étaient morts ou vivants ». (G. Rabeau, *La fantaisie comique et la grâce de Dieu, saint Philippe Neri*. La Vie spirituelle, juillet-août 1929, p. [215]). L'auteur fait observer avec raison que du temps de Philippe au nôtre, le rôle de la famille dans la vie sociale a complètement changé. Puissante et oppressive au seizième siécle, aujourd'hui elle est, socialement, très affaiblie et de plus en plus menacée. Il peut être légitime d'inférer de telles considérations que « si Philippe vivait aujourd'hui », il aurait recours à des moyens moins rigoureux, mais non pas qu'« il penserait de manière exactement inverse ». *(Ibid.)* Les lois du détachement intérieur et du progrès spirituel ne changent pas.

2. *Sum. theol.*, II-II, 26, 2 (sed contra). Cf. 26, 7, ad 1.

elle se hait elle-même[1], c'est-à-dire si elle se désapproprie de l'amour naturel qu'elle se porte à raison de son bien personnel, pour subordonner entièrement cet amour à la charité surnaturelle[2], de même il lui faut, non pas détruire, certes, son légitime amour pour ses proches, mais subordonner entièrement cet amour à la charité, et pour autant s'en arracher la propriété. Alors seulement elle arrivera à aimer parfaitement les siens en Dieu et pour Dieu, les aimant aussi comme siens mais seulement selon Dieu, d'une façon surnaturelle et incomparablement plus profonde. « *Détache* ton cœur des uns comme des autres, écrit au même endroit saint Jean de la Croix. Il faut même te détacher en quelque sorte davantage des parents, *dans la crainte que la chair et le sang ne se ravivent par l'amour naturel qui existe toujours entre les membres d'une même famille* et qu'il convient toujours de *mortifier pour arriver à la perfection spirituelle.* »

Ces lignes si précises et si nuancées donnent, on l'a remarqué avec raison[3], le vrai sens de cette première précaution.

---

1. « Si quis venit ad me, et non odit... adhuc et animam suam... » LUC, XIV, 26,

2. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, 19, 6 ; 19, 8, ad 2. Cf. plus haut p. 21, note 1.

3. R. P. LOUIS DE LA TRINITÉ, C. D., *Précautions spirituelles. Avis et Maximes de saint Jean de la Croix.* Le Carmel, 15 sept. 1925, p. 218. « La conduite du Saint, ajoute l'auteur, suffirait à elle seule à nous mettre en garde contre les généralisations d'un rigorisme outrancier : à Duruelo, en pleine fondation, il attire sa mère, son frère François de Yepes, sa belle-sœur et leur confie les humbles emplois du couvent en formation ; il a aimé les carmélites de Beas d'une affection qui parce que toute spirituelle ne s'interdisait pas de légitimes préférences ; comme prieur de Ségovie, au terme de son héroïque carrière par conséquent, il se plaît à appeler et à retenir près de lui son frère très aimé. »

Si saint Jean de la Croix avait eu à tracer les lois générales de l'éthique et de la hiérarchie des devoirs, croit-on qu'il aurait parlé autrement que saint Thomas dans les articles 7 et 8 de la question XXVI de la *secunda secundae ?* Si Thomas d'Aquin avait eu à conduire à la sainteté telles âmes consacrées à Dieu, peut-on douter qu'il leur eût donné (sur un autre ton peut-être, et dans un autre style) les mêmes conseils que Jean de la Croix à ses filles de Beas ?

Tous ces traits d'un naturel exquis ont été bien mis en lumière par le Père Bruno. Il est curieux de constater que saint Jean de la Croix (qui se trouvait d'ailleurs dans des conditions bien différentes, et n'avait pas à travailler en plein milieu du monde comme saint Philippe Neri) avait, sur ce chapitre des relations avec les proches, des rigueurs extérieures moins sévères que le plus tendre et le plus riant des saints.

INDEX DES NOMS CITÉS

1 S'il nous est arrivé de citer les études du R. P. Crisógono, ce n'est pas que nous jugions toujours exactes les opinions qui y sont soutenues ; il est loisible de choisir, et de retenir ce qui est bon... La dissertation que le R. P. a publiée sous le titre « La Perfection et la Mystique selon les principes de saint Thomas », et où l'on retrouve des malentendus que l'on croyait heureusement dissipés, nous fait cependant un devoir de signaler ici la légèreté de certaines de ses affirmations. [Cf. Roland DALBIEZ, *Études Carmélitaines*, avril 1933 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Vie Spirituelle*, nov. 1932 et oct. 1933. En ce qui concerne la réplique du R. P. Crisógono (*Vie Spirituelle*, oct. 1933), il suffit de remarquer que l'auteur emploie le mot « mystique » en un sens arbitraire qui fausse toute sa discussion. Les purifications passives sont d'ordre *mystique*, tous le reconnaissent : et elles sont nécessaires, sous un mode ou un autre, pour éliminer « les taches du vieil homme » et conduire à la parfaite pureté

du cœur, — à la *perfection* selon l'esprit. La vie mystique est celle où l'amour divin devient le seul « propriétaire » des activités de l'âme, l'Esprit de Dieu leur « agent principal » ; comment l'homme serait-il *parfait* s'il n'est agi par cet Esprit ?] La vie mystique est quelque chose de beaucoup plus profond et plus mystérieux que les « phénomènes mystiques », c'est la vie où le régime des dons du Saint-Esprit est devenu habituel. Et la contemplation peut y être plus ou moins masquée par l'exercice plus apparent des dons qui concernent davantage la vie active. A qui a compris cela il n'est pas malaisé de mettre d'accord les diverses assertions des spirituels concernant l'appel à la perfection, à la vie mystique et à la contemplation, comme nous avons essayé de le faire dans un article de la *Vie Spirituelle* (mars 1923) ; cette étude a été reprise et précisée dans la nouvelle édition de notre opuscule *De la vie d'oraison.*

1. Le présent ouvrage était achevé quand a paru le livre du R. P. Roland-Gosselin *Essai d'une étude critique de la connaissance* (*Introduction et Première Partie*), Vrin, 1932. — Rappelons ici que si l'on tient compte du fait que l'existence *réelle* n'est pas seulement l'existence *actuelle*, mais aussi l'existence *possible* d'une chose extramentale, on n'a pas de peine à voir que le jugement concerne directement et par soi l'existence réelle ou extramentale (*existentia ut exercita*), — possible ou actuelle.

TABLE

Conclusion

ANNEXES

Imprimé par la SOCIÉTÉ ST-AUGUSTIN, Desclée De Brouwer et Cie. Bruges (Belgique). — 18789.

« BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE »

Sous la direction de M. Jacques MARITAIN

LE SENS COMMUN, LA PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE ET LES FORMULES DOGMATIQUES, par le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., S. T. M. Un volume de XII-440 pp. ; 4e édition revue et augmentée.

A LA GLOIRE DE LA TERRE, par PIERRE TERMIER, de l'Académie des Sciences. Un volume de 428 pp. ; 6e édition.
— *LA JOIE DE CONNAITRE* (suite de : *A LA GLOIRE DE LA TERRE*). Un volume de 336 pp. ; 4e édition.

RÉFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE ET SUR SA VIE PROPRE, par JACQUES MARITAIN. Un volume de 380 pp. ; 4e édition, revue et corrigée.
— *THÉONAS OU LES ENTRETIENS D'UN SAGE ET DE DEUX PHILOSOPHES SUR DIVERSES MATIERES INÉGALEMENT ACTUELLES*. Un volume de 224 pp. ; 2e édition, revue et corrigée.

L'ESPRIT DU PROTESTANTISME EN SUISSE, par l'ABBÉ JOURNET. Un volume de 222 pp.

LA SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN, par Mgr MARTIN GRABMANN, Prof. à l'Univ. de Munich. Un volume de 224 pp. ; nouvelle trad. de la 2e édit. allemande, revue et notablement augmentée.

ROMANTISME POLITIQUE, par CARL SCHMITT, Prof. de droit public à l'Univ. de Bonn. Un volume de 168 pp.

LE CONFLIT DE LA MORALE ET DE LA SOCIOLOGIE, par Mgr SIMON DEPLOIGE. Un volume de XVI-390 pp. 4e édition.

LE THÉOSOPHISME, par RENÉ GUÉNON. Un volume de 378 pp. ; 2e édition avec notes additionnelles.

LE PROBABILISME MORAL ET LA PHILOSOPHIE, par R. P. RICHARD, O. P., S. T. D. Un volume de 282 pp.

LA MORALE BOUDDHIQUE, par LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. Un volume de XVI-258 pp.

LA VOCATION DE SAVANT, par PIERRE TERMIER, (suite de : *A LA GLOIRE DE LA TERRE*, et de *LA JOIE DE CONNAITRE)*. Un volume de 268 pp. ; 2e édition.

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE, par JACQUES MARITAIN. Un volume de XVIII-286 pp. ; 3e édition.

LE MONDE INVISIBLE, par S. É. CARDINAL LÉPICIER. Un volume de XX-534 pp.

LES PHILOSOPHIES INDIENNES, par René Grousset. Les deux volumes de XVIII-344 et 416 pp.

LE RÉALISME DU PRINCIPE DE FINALITÉ, par le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Prof. à l'Angelico, Rome. Un volume de 368 pp

DISTINGUER POUR UNIR OU LES DEGRÉS DU SAVOIR, par Jacques Maritain. Un volume de XXII-922 pp ; 3e édition revue.

PHILOSOPHIE ÉCONOMIQUE, par Joseph Vialatoux. Études critiques sur le naturalisme XXVI-226 pp.

LE TRAVAIL, par Johannes Haessle. Un volume de 360 pp

ÉTUDES DE THÉOLOGIE MORALE, par le R. P. Thimothée Richard, O. P. Un volume de 354 pp.

LA SCIENCE DU DROIT POSITIF, par Jean Defroidmont. Un volume de 380 pp.

LE THOMISME ET LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE, par Régis Jolivet, prof. aux facultés cathol. de Lyon. Un volume de 152 pp.

INTRODUCTION A AVICENNE. (Son Épître des définitions). Par A.-M. Goichon. Traduit de l'arabe avec notes. Un volume de XXXVIII-218 pp.

INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE DU CONNAITRE, par Yves Simon Un volume de 236 pp.

LE TRANSFINI. par Marcel Lallemand, ingénieur. Un volume de 304 pp.

LE SENS DU MYSTÈRE, par le R. P. Garrigou-Lagrange, prof. à l'Angelico, Rome. Un volume de 344 pp.

LA VRAIE VIE CHRÉTIENNE, par le R. P. A. Gardeil 2e édition. Un volume de X-366 pp.

ARISTOTE ET PLOTIN, par Marcel De Corte. Un volume de 296 pp.

LES SOURCES DE L'IDÉALISME, par Régis Jolivet. Un volume de 224 pp.

SPINOZA ET LE PANTHÉISME RELIGIEUX, par Paul Siwek, S. J., Dr en philos., théol., lettres. Un volume de XXXII-296 pp.

QUATRE ESSAIS SUR L'ESPRIT, par Jacques Maritain. Un volume de 272 pp.